



REVUE *de* DROIT

CANONIQUE

**« Pouvoir sacré »
et séparation des pouvoirs
dans l'Église**

Strasbourg • 2023, tome 73/2

REVUE *de* DROIT CANONIQUE

9 place de l'Université
F-67084 STRASBOURG CEDEX
ISSN 0556-7378
Tél. 03.68.85.68.88
email : rdc@unistra.fr
site internet : www.droitcanon.com

Fondateur : Jean BERNHARD
Directeur : Marcel METZGER
Rédacteur en chef : Marc AOUN

Comité de rédaction :

Anne BAMBERG (Institut de droit canonique, Strasbourg)
René HEYER (Faculté de théologie catholique, Strasbourg)
Jean-Luc HIEBEL (Institut de droit canonique, Strasbourg)
Alphonse KY-ZERBO (Institut de droit canonique, Strasbourg)
Francis MESSNER (CNRS, Strasbourg)
Richard PUZA (Université de Tübingen, Allemagne)
Rik TORFS (Université de Leuven, Belgique)
Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU (Faculté de droit, Strasbourg)

Secrétaire de rédaction : Soumaya ZEIBAK

Revue semestrielle. On peut s'abonner pour un an, deux ans ou trois ans.

TARIFS	Un an	Deux ans	Trois ans
Union européenne	38 €	68 €	95 €
Autres pays	40 €	70 €	100 €
Étudiants	25 €	45 €	65 €

France et international : chèque à l'adresse de la Revue, ou virement à Revue de droit canonique

IBAN : FR76 1027 8010 8400 0121 1034 528

BIC : CMCIFR2A

N° de TVA : FR87 331478222. Exonéré de TVA (Université française).

Les abonnements non dénoncés sont automatiquement reconduits.

Les idées développées dans les articles de la *Revue de droit canonique*
engagent la seule responsabilité de leurs auteurs.

REVUE *de* DROIT

CANONIQUE

TOME 73/2

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



© *REVUE DE DROIT CANONIQUE*, JUIN 2024
UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
9 PLACE DE L'UNIVERSITÉ
F-67084 STRASBOURG CEDEX
ISSN 0556-7378

LIMINAIRE

LE DOSSIER PUBLIÉ dans ce nouveau numéro de la *Revue de droit canonique* s'inscrit dans un débat particulièrement vif qui a en réalité précédé la parution du rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (Ciase), rendu public au mois d'octobre 2021, mais auquel ce dernier a incontestablement donné une dimension nouvelle, suscitant ainsi réactions et réflexions diverses, à plusieurs niveaux.

Fidèle à sa vocation, la *Revue* y avait pris sa part en accueillant des contributions portant sur la question des abus dans l'Église, ainsi que sur les moyens nécessaires pour les prévenir ou, le cas échéant, y remédier. Un numéro thématique avait même été entièrement consacré au sujet, mettant singulièrement en lumière la problématique du cléricalisme, identifié comme étant l'une des principales causes des abus en tout genre susceptibles d'être commis au sein de l'institution ecclésiale¹.

La *Revue de droit canonique* est par conséquent heureuse d'accueillir ce nouveau dossier, d'autant qu'il constitue un heureux prolongement à une réflexion développée récemment dans ses colonnes autour d'un certain nombre de considérations canoniques sur le « *pouvoir sacré* », suscitées justement par le « *Rapport Sauvé* »².

1. Bertrand DUMAS, Thibault JOUBERT (dir.), *La tentation du cléricalisme*, RDC, 70, 2020, 324 pages.

2. Alphonse BORRAS, « À l'occasion du 'Rapport Sauvé', quelques considérations canoniques sur le 'pouvoir sacré' », RDC, 71/2, 2021, p. 251-276.

L'approche privilégiée par les organisateurs du colloque qui a donné lieu aux *Actes* ici publiés est celle d'une mise en lumière du rapport spécifique –pour ne pas dire de l'opposition– entre une notion, la « *sacra potestas* », –devenue objet d'examen conduisant à interroger, d'une part le statut même du sacré, d'autre part la nature du pouvoir dans l'Église– et un principe, qui est aussi une pratique, la « *séparation des pouvoirs* », qui, ressortissant essentiellement aux démocraties représentatives, peut paraître *a priori* comme étant étrangère au fonctionnement de l'Église en tant qu'institution.

Une telle confrontation doit-elle néanmoins être considérée comme irréductible en raison de la nature spécifique de l'Église ? Il s'agit certainement de l'une des principales questions auxquelles les contributions réunies dans ce volume s'emploient, sous des angles variés, à répondre.

Marc AOUN

**« Pouvoir sacré »
et séparation des pouvoirs
dans l'Église**

À propos de la recommandation
n°34 de la CIASE

IN MEMORIAM

Le décès accidentel du Père Jacky Marsaux, en octobre 2023, nous a privé d'un ami et d'un collaborateur de grande valeur. Son décès a permis de découvrir davantage la profondeur de ses dons et l'ampleur des services qu'il rendait à l'Église.

Outre son ministère presbytéral dans le Diocèse d'Amiens, Jacky Marsaux était bien connu des universités catholiques de Paris et Lille où il animait des séminaires de sacramentaire et de théologie pastorale. Spécialiste des Pères de l'Église, il avait fait sa thèse en Sorbonne sur l'eucharistie chez saint Jean-Chrysostome.

Homme discret et pasteur ardent, il a beaucoup fait pour l'intelligence de la foi et la promotion de la fraternité et de l'unité des chrétiens.

Nous rendons ici hommage à celui qui fut le principal artisan du colloque du 9 mai 2023, à l'Université catholique de Lille, dont ce numéro de la *Revue de droit canonique* publie les actes.

REMERCIEMENTS

Le comité scientifique du colloque adresse ses vifs remerciements à l'Université catholique de Lille qui a hébergé l'événement, le 9 mai 2023. L'accueil qui lui a été offert par Monsieur Patrick Scauftaire, Président-Recteur de l'UCLille, témoigne de l'attention que cette Université porte aux éclairages et réflexions universitaires sur les questions ecclésiologiques actuelles. Le comité assure également de sa vive gratitude la *Revue de droit canonique* qui en a accueilli les *Actes* dans le présent volume.

INTRODUCTION

CIASE, RECOMMANDATION N°34 :

« La Commission considère qu'il convient de passer au crible :

- la constitution hiérarchique de l'Église catholique au vu des tensions internes sur sa compréhension d'elle-même : entre communion et hiérarchie, entre succession apostolique et synodalité et surtout entre l'affirmation de l'autorité des pasteurs et la réalité des pratiques de terrain, de plus en plus influencées par des fonctionnements démocratiques ;*
- la concentration entre les mains d'une même personne des pouvoirs d'ordre et de gouvernement, ce qui conduit à insister sur l'exercice rigoureux des pouvoirs et, notamment, sur le respect de la distinction entre for interne et for externe ;*
- l'identification de la puissance sacramentelle avec le pouvoir ».*

Lorsque le rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE) a été publié à l'automne 2022, le choc causé par l'ampleur des chiffres et les mécanismes mis au jour a fortement secoué l'Église de France. Ses évêques se sont engagés à présenter à des groupes pluridisciplinaires (théologiens, canonistes, sociologues, etc.) quelques-unes des Recommandations formulées par la Commission. L'une d'entre elles, la Recommandation 34, interroge l'exercice du pouvoir dans l'Église, plus précisément la séparation des pouvoirs et l'identification du pouvoir de gouvernement avec le sacrement

de l'ordre. Un groupe de travail s'est donc constitué avec l'objectif de recevoir ce texte, au sens théologique le plus fort et exigeant d'une « *réception* », telle que la définit Y. Congar : un « *processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qui ne s'est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie* »¹.

Au cours de l'année, les rencontres du groupe ont permis d'accueillir la Recommandation, les échanges nourris et réguliers l'ont fait entrer en résonance avec la théologie, le droit canon, l'anthropologie et les sciences politiques. Il a rapidement été décidé d'organiser un colloque avec d'autres intervenants afin d'en élargir la compréhension et la réception. La préparation et le déroulement du colloque ont soulevé des problématiques théologiques, politiques, et mais avant tout méthodologiques.

QUESTIONS DE MÉTHODE

Une rapide lecture de la R34 laisse deviner que ses rédacteurs, forts d'une expertise des systèmes politiques de type constitutionnel, interrogent à bon droit les fonctionnements institutionnels de l'Église, ceux-ci étant, à bien des égards, fondés sur des bases historiques et philosophiques différentes. Le premier enjeu est donc méthodologique : donner un éclairage théologique à la R34 suppose de créer un pont entre deux univers qui se sont construits sur des logiques d'organisation différentes : d'une part, les catégories politiques et constitutionnelles des démocraties occidentales ; d'autre part, les catégories théologiques de l'Église. Ces univers ne sont certes pas hermétiques l'un à l'autre, et on lira dans certaines interventions, par exemple celle de Benoît-Dominique de La Soujeole, combien l'Église et les systèmes politiques civils, y compris démocratiques, se sont mutuellement influencés au cours de l'histoire ; mais il serait méthodologiquement discutable d'appliquer les catégories d'un système sur un autre, au risque de leur inadaptation. Jean-Marie Donegani

1. Y. CONGAR, «La réception comme réalité ecclésiologique», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56/3, 1972, p. 369-403. Une 2nde version de l'article a été publiée dans *Concilium* 77, 1972, p. 43-68. C'est cette version que nous citons, ici p. 52.

donne ainsi l'exemple de la notion d'élection, qui revêt un sens radicalement différent selon qu'elle est appliquée dans l'Église ou dans un système démocratique. Dans ce frottement inévitable entre ces deux approches, le souci de notre groupe de travail et des intervenants du colloque a toujours été de chercher ce qui fait problème, sans consensus *a priori* : pour « recevoir » véritablement, il nous a fallu entendre et accueillir, avant même de proposer des clés de lecture.

Une autre problématique méthodologique surgit inévitablement lorsqu'il s'agit de faire de l'ecclésiologie, c'est-à-dire une théologie de l'Église : considérer que l'Église est à la fois « *sujet* » et « *objet* » de sa propre théologie². L'Église est d'abord sujet, parce que c'est en elle-même que la théologie se pratique et se déploie : c'est le peuple baptisé qui reçoit et fait la théologie. Elle devient progressivement objet, en prenant peu à peu conscience d'elle-même, lorsque son développement et son extension l'obligent peu à peu à se définir par rapport à autre chose qu'elle-même : les hérésies antiques, le schisme d'Orient, la Réforme protestante, ou encore la prétention souveraine des États-nations sont autant d'étapes qui l'ont obligée progressivement à s'observer et à se définir. Les différentes approches proposées lors de ce colloque permettent d'éviter le risque pour les théologiens de ne comprendre l'Église que « *de l'intérieur* » ou, pour reprendre une expression chère au pape François, de se prémunir d'une trop grande auto-référentialité. Les contributions de la science politique ou de l'anthropologie permettent ce pas de côté, qui est rendu nécessaire par l'approche multidisciplinaire de la CIASE elle-même. Ainsi, les échanges du groupe de travail qui a préparé le colloque tenu à Lille la journée du 9 mai 2023, et les interventions elles-mêmes ont voulu honorer la double réception de la R34 : faire de la théologie, et la confronter aux sciences humaines concernées.

QUELLE ECCLÉSIOLOGIE ?

La question première de l'ecclésiologie consiste souvent à déterminer l'acte chronologique de naissance de l'Église ; est-ce lors de l'appel des disciples ? Lorsque le cœur du Christ est ouvert

2. Cf. M. DENEKEN, « Ecclésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie », *Revue théologique de Louvain* 38/2, 2007, p. 204.

par la lance et que se déversent sur le monde l'eau du baptême et le sang eucharistique ? Est-ce encore lorsque l'annonce de la Résurrection est faite aux femmes ? Est-ce enfin lorsque le Christ ressuscité apparaît à ses disciples, et souffle sur eux : « *Recevez l'Esprit Saint* » ? Chacune de ces étapes dit assurément quelque chose de ce qu'est l'Église et de sa mission. Chacun de ces événements a en commun d'être lié à la personne de Jésus-Christ, et voilà sûrement la réponse la plus fondamentale à la question de départ : l'Église se reçoit tout entière de Lui. Son existence même n'a de sens que dans un lien permanent, tendu, « *en acte* » selon les termes de la philosophie aristotélicothomiste, avec le Ressuscité. Ainsi, il ne s'agit pas tant de savoir où et quand l'Église commence, mais de s'assurer qu'elle se reçoit « *en permanence* » de son Fondateur. Toute ecclésiologie du pouvoir ne sera légitime que dans cette perspective de décentrement radical, dans une kénose où l'institution se vide de ses prétentions à être à elle-même sa propre fin : c'est uniquement l'influx continu du Christ, par l'Esprit, qui peut donner à l'Église son existence et son efficacité. En ce sens, on peut affirmer que c'est une saine ecclésiologie qui a été déployée lors du colloque de Lille, et que l'on découvrira dans les pages suivantes : une ecclésiologie profondément christologique.

LE DÉPLOIEMENT D'UNE ECCLÉSIOLOGIE CHRISTOLOGIQUE

On le redécouvre par exemple dans la théologie du « *Christ-instrument* » de B.-D. de La Soujeole. Les signes et instruments de l'action divine étaient les actes humains du Christ ; de même, les signes et instruments de l'action du Christ doivent être les actes humains des ministres de l'Église, dans la perpétuelle recherche d'un exercice du pouvoir comme médiation transparente. Dans cette perspective, le cléralisme se définit comme ce qui voile l'action de Dieu, alors qu'il devrait précisément la dévoiler, conduisant à une « *inversion d'exemplarité* », où le clerc revendique son propre pouvoir.

Gabriel Planchez relit le concile Vatican II en y relevant deux insistances fondamentales : d'abord la définition de l'Église comme le sacrement universel du salut, c'est-à-dire signe et moyen de l'œuvre du salut de Dieu dans le monde, qui oblige à penser le pouvoir non pas tant à partir de la nature

de l'Église, qu'à partir de sa finalité reçue du Christ, qui est le salut de tous les hommes. C'est dans cette perspective que la liturgie, « *source et sommet de la vie de l'Église* » (cf. Vatican II, *Sacrosanctum concilium* 10), et notamment l'eucharistie, devient le critère d'exercice du pouvoir : elle est le sacrement de l'unité ecclésiale, et place son célébrant au service de l'assemblée. Après « *l'inversion d'exemplarité* », il s'agit ici d'une « *inversion eucharistique* » : le pouvoir du ministre ne s'exerce pas sur le corps ecclésial, mais à son service ; le pouvoir « *eucharistique* » est au service de la communion.

C'est toujours en partant des textes du concile Vatican II que Martin Pinet s'interroge sur la double nature du pouvoir dans l'Église, reçu du sacrement de l'ordre et de la mission canonique. L'étude de l'histoire montre que le pouvoir est compris dans son unité au premier millénaire, mais que des raisons canoniques et théologiques vont mener à progressivement les distinguer, et même les séparer. Le concile Vatican II, par la définition de la sacramentalité de l'épiscopat et l'introduction de la catégorie des *tria munera*, va rappeler la dimension fondamentalement sacramentelle, et donc théologique du pouvoir dans l'Église.

Par le terme *munus*, largement utilisé par le concile Vatican II pour évoquer la question du pouvoir dans l'Église, Jean-François Chiron relève que l'accent est mis sur le service à accomplir, donc le lien à la communauté. La catégorie de *potestas sacra*, également utilisée par le Concile, est à comprendre comme une présidence de la communauté, selon les trois modalités des *munera* de sanctification, d'enseignement, et de gouvernement, dans un ordre précis : celui qui préside à l'annonce de la Parole et à la célébration des sacrements, préside l'Église. Cette présidence des *tria munera*, là encore, se fait service de la communion de l'ensemble, et qui permet de redonner une cohérence au ministère reçu des Apôtres, et donc de l'envoi en mission du Christ, alors que la distinction ordre-juridiction l'avait fait perdre de vue.

L'APPORT DES SCIENCES HUMAINES

La christologie au cœur de l'ecclésiologie, donc. Alors que l'apport des sciences politiques et sociales devrait naturellement s'éloigner de la centralité accordée au Christ par l'apport de

la théologie dans la réflexion sur le pouvoir dans l'Église, les interventions suivantes prouvent le contraire.

Lorsque Jean-Marie Donegani s'intéresse au lien entre Église et démocratie, après avoir rappelé le jugement positif de la première sur la deuxième, il s'attache à montrer que cette forme de gouvernement ne vaut pas nécessairement pour elle. D'abord parce qu'elle est une institution fondée en dehors d'elle-même, comme il a déjà été dit, et obligée par des textes qu'elle a reçus. Ensuite, parce que son modèle n'est pas celui de la conception libérale de la représentation majoritaire, mais celui de la représentation organique qui reconstitue une image des composantes essentielles de la cité (selon le modèle des communes médiévales italiennes, qui fonctionnaient par cooptation et par tirage au sort, plus que par élections représentatives). Ce type d'organisation incarnatif (ou organique), et non représentatif, est tout droit reçu de l'ecclésiologie paulinienne du Corps du Christ. La question est donc de savoir, notamment dans le principe synodal, comment le Peuple de Dieu participe à l'entretien ou mieux, à l'élaboration permanente de son identité chrétienne. Dans ce processus, le poids principal est donné, non pas tant à la somme des opinions individuelles, mais à la *sanior pars* : on ne compte pas seulement les voix, mais on les pèse. Cette quête d'une démocratie substantielle, qui vise à reconstituer le corps social que l'on cherche à représenter, est dans la ligne d'une vision organiciste d'un *corps*, le Corps du Christ.

Les rappels utiles sur la centralité de la personne de Jésus-Christ dans l'ecclésiologie, et ses conséquences sur l'organisation institutionnelles, ne sont pas suffisants. Les intervenants ont, tour à tour, rappelé combien la nature spécifique de l'Église, qui l'empêche d'être comprise comme une institution sociale ordinaire, pouvait être dévoyée et même utilisée pour le pire. En d'autres termes, ce n'est pas simplement en remettant le Christ au centre que la Recommandation 34 de la CIASE pourra être reçue et honorée dans l'Église. Il a été dit combien la mise en place de contre-pouvoirs, de mécanismes d'*accountability*, de renforcement des instances consultatives et même délibératives, est nécessaire. Il reste à déployer des processus qui « *garantissent la transparence et la responsabilité requises pour l'exercice authentiquement évangélique du ministère pastoral* », selon les mots de J.-F. Chiron.

C'est l'apport du canoniste Thibault Joubert qui, après un heureux rappel des enjeux de la séparation des pouvoirs telle que l'a pensée Montesquieu, s'intéresse notamment aux lieux, dans le Droit canonique, qui permettent d'ouvrir les vis-à-vis du pouvoir : la nécessité de nommer le pouvoir judiciaire, même si l'évêque demeure le juge ; le domaine de la gestion des biens ; le poids des assemblées synodales, etc. C'est peut-être dans le domaine canonique que le travail d'approfondissement et de créativité est le plus prometteur, pour mettre en œuvre les processus déjà prévus par le droit, et en inventer d'autres qui soient à la fois respectueux de l'exigence de transformation de l'institution ecclésiale, et de sa nature propre.

C'est dans la double nature de l'Église, institution humaine et divine, reçue d'un Fondateur divin et composée d'hommes et de femmes marqués par le péché, que réside le plus grand défi. Cette rencontre entre l'humain et le sacré se trouve particulièrement déstabilisée et « à risque » lorsqu'un phénomène aussi sensible que le pouvoir entre en jeu. L'approche anthropologique de Brigitte Cholvy sur les mesures et démesures de la sacralisation du pouvoir montre précisément que le sacré n'échappe pas aux jeux de pouvoir. Et de montrer le lien réciproque entre les deux éléments, puisque le pouvoir crée le sacré, et le sacré donne sa légitimité au pouvoir, notamment par la dynamique du sacrifice. Le risque est donc pointé d'une démesure d'un pouvoir fondé sur le sacrifice, d'un pouvoir devenu religieux, et donc trop humain, au lieu d'être saint, c'est-à-dire fondé sur la centralité du sacrifice unique de Jésus-Christ. Comment donc empêcher l'exercice du pouvoir de devenir malade à cause de sa dimension sacrée ? En remettant au cœur la subversion réalisée par le Christ qui, en donnant à voir son humanité morte en croix, casse les idoles. L'événement de la croix du Christ oblige à quitter la logique de la sacralisation pour entrer dans celle de la rédemption : ici encore, c'est la radicale nouveauté du Christ qui s'offre comme élément déterminant d'une réflexion si nécessaire sur le lien entre pouvoir et sacré, en particulier dans le contexte d'une société qui se réfugie de plus en plus dans un nouveau sacré aux formes inquiétantes.

Les apports complémentaires des différentes interventions, les nombreuses inversions de perspective proposées par les

conférenciers, les rappels utiles historiques et théologiques, la variété des mises en perspective, sont autant de pierres apportées à la réflexion en cours sur l'exercice du pouvoir dans l'Église, en particulier dans sa spécifique nature spirituelle. Le fait que la réflexion ecclésiologique soit prise dans un balancement permanent, et souvent instable, entre ces deux dimensions, est lié à la nature même de sa science. Si l'on peut regretter pour l'avancement de la réflexion que la rencontre entre les réserves de l'anthropologie et les structurations théologiques ne se soit pas davantage réalisée, il faut pour autant accepter que la réflexion ecclésiologique demeure, par sa nature même, dans une inquiétude permanente, à laquelle il serait illusoire, et même malsain, de vouloir mettre fin. Au fond, ce qui est interrogé, c'est la régulation de l'autorité ecclésiale pour qu'elle soit service de la communion, et non pas une parodie ou une perversion de ce que le Christ a confié aux apôtres.

Mgr Gérard LE STANG
Jean-François CHIRON
Brigitte CHOLVY
Thibault JOUBERT
Jacky MARS AUX †
Martin PINET

POUVOIR SACRÉ OU POUVOIR SACRAMENTEL DANS L'ÉGLISE ?

NOUS PROPOSONS ICI une réflexion d'ecclésiologie fondamentale. « *Ecclésiologie fondamentale* » qu'est-ce à dire ? Il s'agit de situer la communauté chrétienne dans la perspective générale de la sotériologie chrétienne : le christianisme est une religion « *de salut* » lequel advient de Dieu par un « *médiateur* » qui est le Verbe incarné. L'action du Sauveur est par conséquent située dans un point précis du temps et de l'espace (le peuple d'Israël il y a deux mille ans) et demeure actuelle grâce à des médiations vicaires personnelles (les apôtres et leurs successeurs) qui portent l'Évangile, célèbrent les sacrements et président la communauté issue de la réception de l'Évangile et des sacrements.

« *Médiations vicaires* ». Il y a là une certaine « *capacité* » révélée comme donnée à quelques-uns. La question qui nous retient ici est celle de son droit exercice.

Le Christ donne à ce sujet une détermination majeure en Mt 28, 25-28 :

« ...*les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et leur font sentir leur pouvoir (exousia). Il ne doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur (...). C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir,...* ».

À partir de ce texte-clef, nous proposons cinq observations.

I. LES ABUS DE POUVOIR DES CLERCS DANS L'ÉGLISE

Tels que le rapport de la CIASE a pu les mettre en évidence, ces abus se résument à ce que l'on peut appeler une « *inversion d'exemplarité* ». Au lieu de prendre exemple sur « *le Fils de l'homme venu pour servir et non pas pour être servi* », les clercs abuseurs ont pris exemple sur la pratique du pouvoir civil qui « *domine en maître et fait sentir son pouvoir* ». Il n'y a là aucune « *médiation* », mais la revendication d'un pouvoir propre. C'est ainsi que se présente le « *cléricalisme* » ; il voile ce qu'une médiation doit dévoiler : l'action de Dieu. Il faut donc revenir à l'exemplarité du Christ-Médiateur.

II. LA VÉRITABLE EXEMPLARITÉ, CELLE DU CHRIST

Le Christ présente sa qualité de « *Médiateur* » par la figure biblique du « *serviteur* ». L'intérêt de cette comparaison est de placer d'emblée le Christ en son humanité sous la dépendance d'un autre. Qui dit « *serviteur* » dit qu'il y a un « *maître* » ; de même, qui dit « *médiateur* » dit que l'on est dans une situation intermédiaire qui permet une relation avec un autre que soi dont on dépend.

L'image du serviteur a été élaborée par les Pères à partir de saint Athanase d'Alexandrie par la notion d'instrument : dans le mystère du Christ, son humanité est l'instrument de la divinité¹. Cette veine doctrinale qui court dans la Tradition jusqu'à aujourd'hui² est précieuse pour notre sujet. Elle dit en effet, que dans le mystère du Christ c'est Dieu qui sauve humainement les hommes. L'action divine de salut et l'action humaine du Christ ne forment pas deux actions concomitantes mais une seule action, une opération « *théandrique* ». Cela est fondé dans l'union hypostatique des deux natures.

Qu'en est-il alors de ceux qui exercent une médiation vicariaire de celle du Christ ?

1. Pour la présentation de cette veine patristique, cf. Th. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Studia friburgensia n°94, Fribourg (CH), 2003. Ce livre est la traduction française de l'original allemand *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, paru à Freiburg im Brisgau en 1940.

2. Cf. Vatican II, *Sacrosanctum concilium* n°5 qui lie « *médiateur* » et « *instrument* ».

III. L'AUTORITÉ ECCLÉSIALE

Que signifient le substantif « *le pouvoir* » et par conséquent le verbe « *pouvoir* » ? Le sens premier et déterminant de *possum* en latin est « *avoir la capacité de* ». Par exemple, le titulaire d'un permis de conduire peut donc conduire ; il en a la capacité (au moins administrative...) ; celui qui n'a pas son permis de conduire ne peut pas conduire. De soi, le verbe comme le substantif n'expriment pas l'idée de « *domination* » qui exprime une supériorité sur autrui qui souvent se manifeste par la contrainte.

Si l'on s'en tient à ce sens premier, le « *pouvoir* » des clercs est une certaine capacité de manifester un acte humain du Christ (prêcher, célébrer, présider) qui est « *instrument* » de l'acte divin de salut. L'illustration la plus manifeste est la consécration eucharistique : exprimant le « *ceci est mon corps* », le clerc ne parle pas de son propre corps, mais reprend une parole humaine du Christ par laquelle la puissance ou le pouvoir-capacité de Dieu réalise ici et maintenant la présence eucharistique³. Si le clerc modifie substantiellement les paroles du Christ (par exemple : « *ceci est comme mon Corps* »), la conversion n'intervient pas car ce n'est plus l'acte humain du Christ qui est manifesté, c'est l'originalité du clerc qui ne représente alors que lui-même, ce qui pour la conversion eucharistique est de nul effet. Plus exactement, le clerc dans ce cas-là se comporte comme « *les chefs de nations qui dominent sur elles et leur font sentir leur pouvoir (exousia)* » ; il n'est plus serviteur. Il en va de même pour la prédication (« *Qui vous écoute m'écoute* » en Lc 10, 16)⁴ et d'une certaine façon pour la conduite de la communauté.

Cette capacité des clercs est dite « *sacrée* » (la « *sacra potestas* »). Cette expression doit être bien comprise car elle

3. On notera le faux problème de savoir si la conversion eucharistique du pain et du vin est l'œuvre de Dieu (manifestée par l'épiclesse consécatoire) ou bien de l'homme-Jésus (les paroles « *Ceci est mon Corps...* ») ; il y a une seule opération divino (épiclesse) - humaine (paroles du Christ) qui s'accomplit quand les paroles du Christ sont prononcées ; voir à ce sujet notre étude « La forme de l'Eucharistie », dans *Revue Thomiste* 103, 2003, p. 93-103.

4. La condition *sine qua non* de l'accomplissement du mystère de la prédication (Rm 10, 17) est la vérité de ce qui est prêché, laquelle vérité ne dépend nullement du prédicateur ; cf. à ce sujet M. PAULIAT, *Minister verbi et sacramentorum* chez Augustin d'Hippone, dans *Prédication et sacrements*, P. Molinié et M. Pauliat (éd.), coll. « Théologie historique », 134, Paris, 2023, p. 177s.

peut signifier soit quelque chose de juste et d'important, soit quelque chose d'abusif. Le sens droit de cette expression en fait le quasi-synonyme de *hiérarchie*. Le mot est composé de « *arkhè* » : « *principe ou pouvoir* » et de « *hieros : sacré* » : le service ecclésial du serviteur participe de l'activité du maître dont il manifeste l'opération.

Ceci est d'une importance extrême : le pouvoir ecclésial n'a pas en lui-même –comme le revendique l'autorité civile– sa source ; il n'est pouvoir-capacité que dans la mesure où il exprime droitement autre chose que lui.

Si cette dépendance radicale du ministre au Christ et à Dieu se comprend plus aisément quand il s'agit de prêcher l'Évangile et de célébrer les sept actes sauveurs, là où la difficulté est plus grande et où les abus peuvent plus facilement se glisser est dans la troisième responsabilité des clercs : la présidence de la communauté, le « *pouvoir* » royal. Le « *munus regendi* » des clercs a pour objet –non pas de diriger une chrétienté (fut-elle réduite à la paroisse ou à un groupe de prière, ...)– mais de collaborer à ce que ceux qui ont reçu la grâce de la prédication et des sacrements, produisent les fruits de la grâce, c'est-à-dire la charité dans ses œuvres multiformes résumées en Mt 25, 31-46. Cette responsabilité ne se situe pas dans le mouvement descendant par lequel Dieu fait grâce (prédication et sacrements), mais dans le mouvement ascendant par lequel l'homme grâcié fait retour à Dieu par sa vie de charité. Il y a, en ce cas, un très fort concours du ministre et des fidèles.

IV. DEUX DUALISMES À ÉVITER

La présentation précise et claire de la capacité propre des clercs devrait permettre aux clercs de bien situer leur action et aux fidèles d'avoir les critères justes de l'authentique action de leurs pasteurs. Pour cela, il importe à notre sens d'éviter deux dualismes qui peuvent contribuer à obscurcir les choses chez les uns et les autres.

Il y a le dualisme acte de Dieu / acte du serviteur qui sépare les deux. Ce n'est plus Dieu qui agit dans le Christ par le ministre dans des actes très précis et très contraints (la prédication si elle est catholique, la célébration si elle manifeste la foi de l'Église, le gouvernement s'il sert la charité), c'est le ministre qui, de fait, est la source de ce qu'il accomplit ; il

exerce une « *exousia* ». C'est la voie assurée vers le cléralisme qui surévalue le facteur personnel du ministre alors que la place précise de ce dernier est dans la « *transparence* » la meilleure possible à l'action de Dieu par le Christ. La structure sacramentelle du salut doit être retrouvée : de même que les actes humains du Christ aux jours de sa chair étaient des signes et des instruments de l'action divine, de même les actes humains des ministres du Christ doivent être des signes et des instruments de l'action du Christ. Là est le critère décisif. Pour l'appliquer, il y a la règle fondamentale de la soumission du clerc à la discipline de l'Église (discipline : vertu du disciple). Dès qu'un clerc s'affranchit de la normativité ecclésiale (la règle de la foi, la discipline des sacrements, l'organisation du « *munus regendi* »), il est sur la pente qui conduit à l'abus.

Il y a aussi le dualisme nature / grâce. Ce dualisme conduit, pour notre sujet, à séparer dans la communauté chrétienne ce qui est de l'ordre de la création (sa dimension sociologique) et ce qui est de l'ordre de la rédemption (sa dimension théologique). On obtient ainsi le dualisme dans l'Église entre le pouvoir « *institutionnel* » et le pouvoir « *sacramentel* ». Le premier a besoin de garanties et de protections contre les abus d'autorité (par exemple « *injecter* » une dose de démocratie dans l'Église) ; le second est étroitement délimité. Si l'on tient au contraire que la grâce est un certain état de la nature, état guéri et élevé à l'ordre surnaturel, il n'y a qu'un seul pouvoir des clercs qui, bien qu'« *humain* » (institutionnel), est aussi assumé par Dieu pour être signe et instrument de l'autorité du Christ, elle-même signe et instrument de l'autorité divine. Le pouvoir « *institutionnel* » est « *sacramentel* ». Il faut avoir, bien sûr, le sens de l'analogie car lorsqu'on dit que le Christ est sacrement de Dieu, que l'Église est sacrement du Royaume, que la parole prêchée est sacrement de la Parole de Dieu, que le baptême est sacrement de l'adoption filiale, il y a bien une raison commune qui permet ce langage unifié, mais aussi des réalisations réellement distinctes.

V. L'EXEMPLARITÉ DU POUVOIR ECCLÉSIAL SUR LE POUVOIR DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

Nous avons dit rapidement dans notre premier point que le cléralisme venait d'une inversion d'exemplarité : le clerc exerce sa responsabilité comme l'autorité civile exerce la

sienne. C'est une véritable inversion parce que c'est l'autorité ecclésiale authentiquement exercée qui doit être le modèle de toute autorité, y compris civile.

Quand le Christ dit que « *les chefs des nations dominent sur elles et que les grands leur font sentir leur pouvoir (exousia)* », il prend acte de la façon la plus commune de gouverner les peuples, mais il ne la reconnaît pas pour autant comme « normale ». Invitant ses disciples à ne pas suivre cette voie, il prend exemple sur lui-même (« *le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir...* ») qui est le modèle de toute autorité, qu'elle soit civile ou ecclésiale. C'est S. Paul qui explicite cela :

« *Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu (...) car l'autorité est au service⁵ de Dieu pour te conduire au bien* »
(Rm 13, 1-4).

L'idée de service se retrouve ici. L'autorité civile est subordonnée à Dieu pour édicter les justes lois qui conduisent au bien. Certes, ce n'est ni le titulaire précis de l'autorité qui est investi par Dieu, cela se fait selon le génie politique de chaque culture, contrairement à l'autorité ecclésiale qui est conférée par un acte sacramentel du Christ (sacrement de l'Ordre), mais le fait qu'il y ait une autorité qui conduise la communauté à son bien commun vient de Dieu et sa légitimité de fond vient de la rectitude morale de son gouvernement. L'autorité, qu'elle soit issue du peuple en régime démocratique ou selon d'autres modes de désignation, n'est pas autonome au sens strict, mais se situe dans une hétéronomie qui fait que ce n'est pas elle qui décide du bien moral ; elle lui est soumise. On en est loin aujourd'hui dans nos cultures occidentales qui revendiquent leur autonomie morale. Face à cette profonde dérive, l'autorité ecclésiale qui reconnaît sa radicale hétéronomie doit être particulièrement exemplaire. De sorte que lorsque le pouvoir des clercs s'exerce comme s'exerce aujourd'hui le pouvoir civil, non seulement il est infidèle à lui-même, mais de plus il trahit sa vocation à l'exemplarité chrétienne.

5. Littéralement : une *diaconie*.

CONCLUSION

Face aux dérives parfois très graves concernant l'exercice de l'autorité dans l'Église, on peut être tenté de rechercher des « *correctifs* » pour éviter le cléricalisme. C'est ainsi que l'on propose d'introduire une part de « *démocratie* » dans l'Église afin de diminuer le pouvoir trop général des clercs. Certains souhaitent « *désacraliser* » la figure du clerc car les abus proviendraient surtout d'une sacralisation qui le placerait au-dessus de la condition humaine générale.

Ces voies ne semblent pas une réponse adaptée à la question des dérives dans l'exercice de l'autorité des clercs dans l'Église. Outre qu'elles reposent implicitement sur l'idée du « *pouvoir = domination* » qui n'est pas la juste perspective, elles ne situent pas la capacité propre des ministres ordonnés par rapport au Christ. La relation avec les fidèles revêtus du sacerdoce baptismal est ainsi déformée (pouvoir et contre-pouvoir). Il ne s'agit pas, selon nous, de tenter de « *rééquilibrer* » la relation des deux sacerdoces participés de celui du Christ⁶, mais de situer chacun à sa juste place qui montre la réciprocité de cette relation.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, o.p.
Université de Fribourg
Suisse

6. Cf. Vatican II, *Lumen gentium* n°10 §2.

APPROCHE HISTORIQUE DE LA SÉPARATION DES POUVOIRS DANS L'ÉGLISE : DE LA BIPARTITION ORDRE-JURIDICTION AUX *TRIA MUNERA*

POUR ENTRER AVEC LÉGÈRETÉ dans un propos qui sera parfois un peu technique, transportons-nous à Rome, un soir de novembre 1964, au cœur du concile Vatican II. Un homme quitte le Palais apostolique, traverse la ville, gravit le Quirinal et sonne à la porte du Collège belge. C'est le père Carlo Colombo, théologien personnel du pape Paul VI, qui demande à rencontrer un autre théologien de Louvain et expert du concile Vatican II, le père Gérard Philips. Les jours précédents, la situation s'est tendue dans l'aula conciliaire. D'innombrables amendements, déposés par une minorité de blocage d'environ trois cents Pères conciliaires, empêchent le texte de la constitution sur l'Église d'être votée. Le père Colombo transmet au père Philips l'idée, lancée par le pape lui-même, d'une note explicative au texte de la constitution, qui rassurerait la minorité inquiète. Philips, qui rapporte lui-même l'épisode, prépare donc un texte, et Colombo un autre. Les deux textes entrent en compétition jusqu'à ce que la Commission choisisse de retenir celui de Philips, en y ajoutant des modifications. Il sera ajouté, sous le titre de *Nota explicativa pravia*, au texte de la constitution le 19 novembre 1964, *ex cathedra*, sur décision du pape, le procédé vertical causant un certain trouble dans l'assemblée conciliaire¹.

1. Le récit de la rédaction de la *Nota pravia* est donné par J. Grootaers, C. Troisfontaines et G. Philips : C. TROISFONTAINES, « À propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de *Lumen gentium* », dans AV. Vv., *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio. Colloquio*

Ce court texte technique traite du rapport entre le pouvoir du pape et celui du collège épiscopal, et marque en réalité une étape décisive dans la compréhension qu'à l'Église de l'origine du pouvoir en son sein. Le deuxième paragraphe rappelle les deux conditions pour être membre du collège des évêques :

« *on devient membre du collège en vertu de la consécration épiscopale et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres* »².

Il faut donc deux conditions pour être pleinement évêque : l'ordination sacramentelle, et le lien juridique avec le pape. Le pouvoir est fondé sur une grâce spirituelle reçue par l'imposition des mains, et par une reconnaissance canonique, c'est-à-dire juridique, de la part de l'autorité institutionnelle. Le débat qui a occupé les Pères conciliaires consiste donc à déterminer si l'origine du pouvoir est dans l'ordre, c'est-à-dire le sacrement, ou dans la juridiction accordée par le pape ; ou si elle l'est dans les deux à la fois, et selon quelle articulation. En somme, une séparation des pouvoirs est-elle envisageable dans l'Église, entre un pouvoir reçu du sacrement, et un pouvoir reçu de l'autorité ecclésiastique ?

En réalité, les Pères conciliaires affrontent ici un sujet très ancien et jamais vraiment défini. Il nous faut reprendre les grands axes chronologiques de la réflexion sur ce sujet. Le format contenu de ce travail nous oblige à nous limiter quelques points saillants pour que le propos soit clair et respectueux de la complexité de l'histoire.

I. ÉPOQUE CAROLINGIENNE

La période décisive pour notre question est constituée par le tout début du deuxième millénaire, avec la réforme grégorienne, l'âge d'or canonique et la théologie scholastique. Mais cette période a été comme annoncée, préparée à l'époque carolingienne. Alors que la société entre en régime de chrétienté,

internazionale di studio, Brescia, 19-21 settembre 1986, Istituto Paolo VI, Brescia, 1989, p. 97-143 ; G. PHILIPS, « Notes pour servir à l'histoire de la *Nota prœvia explicativa* », dans J. GROOTAERS, *Primaute et collégialité. Le dossier de G. Philips*, Louvain, Leuven University Press/Peeters, 1986, p. 63-84 ; G. PHILIPS, « La *Nota prœvia* sur la collégialité de la constitution conciliaire *Lumen gentium* », *ibid.*, p. 199-216.

2. Constitution *Lumen gentium*, « *Nota explicativa prœvia* », 2.

la foi au Christ devient l'élément structurant de la vie sociale. Ce nouveau statut provoque une sorte de tectonique des plaques dans l'organisation ecclésiale. Le pouvoir, jusque-là concentré dans les mains du ministre ordonné, se trouve confronté à de nouvelles formes d'autorité, dont l'exemple le plus significatif est la figure de l'archidiacre carolingien³. Bien qu'ordonnés seulement diacres, ces adjoints de l'évêque possédaient des facultés et des missions de gouvernement, au-dessus des autres membres du clergé, y compris les prêtres, notamment dans l'administration des biens, l'application des peines, ou encore la discipline ecclésiastique : leur pouvoir, réel, n'est pas basé sur leur ordination, mais sur la mission confiée par l'évêque.

Il existe quelques autres cas qui montrent que la pratique ecclésiale était déjà confrontée à cette question. Par exemple, le délai entre l'élection d'un évêque, et son effective ordination. Durant cette période, le prêtre nommé évêque, même s'il n'était pas encore ordonné, pouvait déjà exercer son autorité dans son diocèse, ce qui démontrerait que l'ordination n'est pas vraiment nécessaire pour exercer un pouvoir dans l'Église. Certains évêques mérovingiens étaient des princes choisis parmi la famille royale : ils n'étaient parfois même pas consacrés, et laissaient les tâches proprement liées à l'ordre épiscopal (comme les ordinations de prêtres) à un autre clerc qui, lui, avait été ordonné. Ces exemples qui sont encore largement utilisés par certains théologiens ou canonistes, nous confrontent à la vieille question épistémologique de savoir si l'on peut faire de la théologie à partir des exceptions. Pour qu'un usage fasse partie de la Tradition de l'Église, encore faut-il qu'il se vérifie dans le temps et dans l'espace. Et il faut reconnaître que les cas cités ne remplissent pas ces conditions, et ne suffisent donc pas à définir une doctrine sur le sujet.

3. Sur la figure de l'archidiacre carolingien, on consultera A. M. STICKLER, « La bipartición de la potestad ecclesiastica en su perspectiva historica », dans *Ius canonicum*, 15, 1975, p. 45-75, ainsi que L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 2003. Dans le face à face de Villemén et Stickler sur leur lecture de l'histoire de la bipartition ordre-juridiction, Villemén explique qu'il limite sa recherche, pour des raisons méthodologiques, à la formulation explicite de la bipartition. Stickler, quant à lui, cherche les formes visibles de cette même bipartition, qu'il n'a aucun mal à trouver dans la figure de l'archidiacre, notamment.

Cependant, l'idée que le pouvoir dans l'Église ne trouve pas uniquement sa source dans l'ordination sacramentelle, mais également dans une mission juridique, va se généraliser à partir du 11^e siècle. Des conditions particulières vont favoriser un déploiement de la distinction, puis de la séparation entre ordre et juridiction⁴.

II. LA RÉFORME GRÉGORIENNE

Le premier événement est constitué par la réforme grégorienne. Parmi ses nombreux objectifs, la réforme entreprise par le pape Grégoire VII au 11^e siècle cherche à assurer l'indépendance de l'Église par rapport aux princes temporels. Pour cela, il faut une autorité pontificale renforcée : garantir au pape le pouvoir de nommer, de juger et de démettre les évêques lui permet de les soustraire aux autorités civiles qui cherchent systématiquement à étendre leur emprise sur l'Église de leur pays. La « *querelle des investitures* » entre le pape et l'empereur germanique en est l'exemple le plus célèbre, mais la question se pose aussi en France ou en Espagne. Pour que le pape puisse nommer les évêques, il faut qu'il soit porteur d'un pouvoir qui leur soit supérieur. Alors qu'il exerçait dans l'Antiquité chrétienne un ministère d'unité peu contraignant pour les autres Églises locales, voici que le pape devient aussi un monarque temporel. Son pouvoir sacramentel d'ordre est le même que celui des autres évêques, mais il se double d'un pouvoir juridique qui, lui, est supérieur. Le double pouvoir, déjà présent à l'époque carolingienne dans les ministères ecclésiastiques inférieurs, se généralise à l'intérieur même du ministère épiscopal, pour la raison hautement louable de l'indépendance de l'Église. Il est utile d'ajouter que les

4. Il y a deux lectures possibles de cette étape. Certains, comme A. M. Stickler ou O. Condorelli (*Ordinare-Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Il Cigno Galileo Galilei, Rome, 1997), considèrent que la bipartition était « *une réalité vive et opérante* », mais qu'il faut attendre le 12^e siècle pour que cette conscience pratique devienne « *une conscience réfléchie et élaborée scientifiquement* ». D'autres chercheurs, dont L. Villemin, considèrent que le 12^e siècle ne se contente pas de nommer ce qui existait déjà auparavant, mais qu'il marque plutôt « *le passage de deux dimensions d'un pouvoir unifié à deux pouvoirs indépendants* » (*Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, p. 20), ce qui est bien différent.

Églises d'Orient, qui pour la plupart ont refusé cette autorité de juridiction du pape tout en lui reconnaissant un primat d'honneur, sont très souvent restées de fait sous le contrôle des autorités civiles de leur pays⁵.

III. STRUCTURATION DU DROIT CANONIQUE

C'est à la même époque que se structure le Droit canonique. L'énorme masse des sources juridiques qui s'était constituée au cours des siècles précédents, se trouve classée et organisée, dans un effort logique de réflexion doctrinale. L'ecclésiologie va évoluer sous l'influence de cette nouvelle science canonique. On fera de moins en moins cas de la nature de l'Église comme communion spirituelle, et on la définira de plus en plus comme une société, bien sûr fondée par le Christ. La compréhension du pouvoir évidemment s'en ressent. Le *Décret de Gratien*, compilé à Bologne au 11^e siècle, reprend ainsi la question délicate des clercs hérétiques ou schismatiques : si un ministre ordonné ne professe plus la foi de l'Église, ou qu'il se sépare de l'autorité ecclésiale, il perd la faculté de célébrer les sacrements et de gouverner la communauté, même s'il porte encore en lui le pouvoir reçu à l'ordination. Ainsi, on distingue d'un côté la *potestas* et de l'autre *l'executio potestatis*. En d'autres termes, on sépare le pouvoir et sa mise en œuvre. La juridiction de l'autorité ecclésiastique ne s'ajoute pas au sacrement, mais attribue seulement un mode d'exercice.

Durant « *cet âge d'or canonique* », les glossateurs et autres décrétistes⁶, font preuve d'une très grande créativité, et analysent nombre de cas particuliers où le pouvoir d'ordre semble séparé du pouvoir de juridiction. Les cas les plus souvent cités sont ceux des abbesses territoriales qui exerçaient des pouvoirs quasiment épiscopaux, comme à Jouarre, Fontevraud, ou encore Essen. Un cas emblématique est celui de l'abbesse de Las Huelgas en Espagne, qui avait une juridiction

5. L'exemple de la Russie est aujourd'hui hélas assez significatif.

6. Sous ce nom, on désigne les commentateurs du *Décret de Gratien*. « *Paucapalea, Maître Roland, Rufin, Etienne de Tournai, Huguccio,...* qui ont écrit des gloses ou des sommes. Le mot décrétiste était, à partir de la seconde moitié du 12^e siècle, synonyme de canoniste (par opposition aux légistes, spécialistes du droit romain) », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de Droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, article « *Décrotiste* », p. 78-79.

pastorale sur les environs, et notamment sur un hôpital et sur ses aumôniers religieux. Même si ces cas sont particuliers et limités dans l'espace et dans le temps, ils seront utiles aux canonistes pour pousser la logique du *Décret de Gratien* au-delà de ses intentions premières, passant progressivement d'une distinction entre deux pouvoirs, à une séparation effective⁷.

IV. L'ÂGE D'OR SCOLASTIQUE

La théologie vit son âge d'or scolastique presque en parallèle de ce développement du droit canonique, et prend part à la réflexion, en partant de la controverse eucharistique. Face à Béranger de Tours qui interroge le statut de la présence du Christ dans l'eucharistie, des théologiens, dont Albert le Grand et Thomas d'Aquin, élaborent la doctrine de la transsubstantiation, et donc de la présence réelle, ce qui permet de clarifier les positions, mais aussi hélas de les simplifier. On élabore une distinction entre deux aspects du corps mystique du Christ : l'eucharistie d'une part, et l'Église d'autre part. Henri de Lubac a montré dans son ouvrage célèbre⁸ que le terme *corpus mysticum* désignait indifféremment au premier millénaire l'Église et l'eucharistie, les deux étant indissociablement unis : c'est en effet par la réception de l'eucharistie que se réalise l'union avec le Christ et que se constitue la communauté des fidèles. Après la querelle eucharistique, le *corpus mysticum* ne désigne plus que le corps ecclésial institutionnel, alors que le corps eucharistique est désormais appelé *corpus verum*. Si l'on peut penser séparément les deux corps, on peut aussi penser séparément le pouvoir à exercer sur l'un et sur l'autre. D'un côté, le sacrement donne au ministre ordonné le pouvoir sur le corps eucharistique

7. Alors que jusqu'ici, la distinction était essentiellement entre *potestas* et *executio potestatis*, « elle l'est ici pour décrire deux types de pouvoirs, dont il serait trop fort de dire qu'ils sont totalement séparés, mais que l'on peut qualifier de largement distincts », souligne L. VILLEMEN (Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, p. 98). Le théologien parisien souligne que la distinction des pouvoirs est fondée « à l'intérieur » même du pouvoir, puisqu'il y a une égalité d'ordination et une inégalité de juridiction : « c'est donc dans le ministère même que l'on cherche la distinction, et non dans le lien que celui-ci entretient avec l'Église qu'il préside », *ibid.*, p. 98.

8. H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-âge*, Œuvres complètes 15, Paris, Cerf, 2010.

(puisqu'il le consacre), et de l'autre côté la juridiction donne le pouvoir sur le corps ecclésial institutionnel. Il écrit ainsi : « *le pouvoir spirituel est double : à la vérité, l'un est sacramental, l'autre est juridictionnel* »⁹. Les théologiens d'alors considèrent que cette distinction n'est que formelle, et non réelle. Pour Thomas, le pouvoir sur le Corps mystique vient précisément du pouvoir sur le corps eucharistique, et l'on ne peut imaginer une disjonction des deux pouvoirs. Mais voilà : la distinction est introduite canoniquement, et justifiée théologiquement ; et les siècles suivants durciront la séparation des deux pouvoirs¹⁰.

V. LE CONCILE DE TRENTE ET SA RÉCEPTION

Lorsque le concile se réunit à Trente en 1545, une discussion s'engage sur l'origine du pouvoir des évêques. Les deux camps sont délimités : ceux qui estiment que, dans le pouvoir de juridiction, l'autorité ecclésiastique ne fait qu'attribuer et délimiter l'exercice d'un pouvoir reçu tout entier du Christ dans le sacrement, et ceux qui considèrent que la juridiction est un second pouvoir séparé dont le pape est l'origine. Sans surprise, cette position est défendue par Jacques Lainez, jésuite et bras droit théologique du pape. Aucun accord n'est trouvé, le concile ne tranche donc pas le débat¹¹. En revanche,

9. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 39, a. 3, tome 3, Paris, Cerf, 2000. La citation est à la page 277. Y. Congar remet cependant en cause l'idée que l'ordre puisse être un pouvoir sur le *corpus verum* du Christ. Le pouvoir désigne en effet une autorité sur quelqu'un : « *l'expression scholastique 'pouvoir sur le corps vrai du Christ' est-elle soutenable ? Est-ce la bonne expression, la bonne conceptualisation de la réalité ?* » Y. CONGAR, « Sur la trilogie prophète-roi-prêtre », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, n. 1, 1983, p. 97-115. La citation est à la page 111.

10. À ce sujet, on lira Y. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du 13^e siècle et au début du 14^e », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 1961, p. 35-151 ; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, Herder, 1964 ; M. DE KERECKHOVE, « La notion de juridiction dans la doctrine des Décretistes et des premiers Décretalistes (1140-1250) », dans *Études franciscaines* 8, 1937, p. 420-455.

11. Les débats ont dû dépasser plusieurs situations de blocage, qui s'expliquent par l'omniprésence, en arrière-fond, de la question de la juridiction des évêques, de la problématique conciliariste et donc de l'inévitable question de savoir qui, du pape ou du concile, était le plus haut sujet du pouvoir dans l'Église.

le Catéchisme publié en 1566 par le pape Pie V fera le choix de formuler explicitement la distinction entre les deux pouvoirs. La distinction ordre-juridiction entre comme « *par effraction* » dans le Magistère, selon l'expression de Laurent Villemin¹².

La Réforme protestante avait provoqué la réunion du concile de Trente, elle conditionnera aussi sa réception. Les théologiens catholiques de la Contre-réforme, influencés par leurs homologues protestants, n'hésiteront pas à mettre en avant le magistère doctrinal, comme c'est le cas chez Robert Bellarmin ou Francisco Suarez. Ainsi, peu à peu, un pouvoir d'enseignement s'impose auprès des deux autres pouvoirs d'ordre et de juridiction, formant la triade du magistère, du sacrement et du gouvernement. Pour bien comprendre comment se déroule ce passage d'une bipartition à une tripartition, il faut revenir à l'une des figures fondamentales de la Réforme protestante : Jean Calvin. En 1536, le maître de Genève publie son *Institution de la religion chrétienne*¹³, intitulant un des chapitres :

« *Que pour savoir à quelle fin Jésus-Christ nous a été envoyé du Père, et ce qu'il nous a apporté, il faut principalement considérer trois choses en lui : l'office de Prophète, le Royaume et la Sacrificature* ».

Autrement dit, le pouvoir du Christ est compris selon ses trois fonctions de prophète, de roi et de prêtre. Voilà donc introduite la doctrine des trois fonctions dans la théologie protestante. Les théologiens catholiques ne s'intéresseront aux *tria munera* qu'après le 18^e siècle, parce que cette doctrine n'est pas vraiment traditionnelle : l'Écriture sainte, ancien et nouveau Testaments, donne des indications sur les trois fonctions du Christ, mais sans jamais cependant formuler explicitement la trilogie. Celle-ci est très rare chez les Pères de l'Église et même chez les théologiens médiévaux, et donc peu reçue dans l'Église catholique avant le concile Vatican II.

VI. LE CONCILE VATICAN I ET SA RÉCEPTION

Dans la première moitié du 19^e siècle, les travaux du canoniste Georg Phillips (1804-1872, à ne pas confondre avec

12. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, p. 236.

13. J. CALVIN, *L'institution chrétienne*, livre II, Société calviniste de France, Genève, Labor et Fides, 1955.

Gérard Philips, le théologien du concile Vatican II) marquent une étape dans le passage de la bipartition à la tripartition. Alors que le pouvoir d'enseignement était habituellement classé sous la juridiction (pour la simple raison que tout ce qui n'est pas directement sacramentel relève de la juridiction), il propose, à l'inverse des autres théologiens catholiques, de donner un statut propre au pouvoir doctrinal. Phillips, en précisant bien qu'il s'agit de trois branches d'un unique pouvoir, considère même que le pouvoir du pape n'est plus seulement supérieur aux autres évêques du point de vue de la juridiction, mais aussi du point de vue de l'ordre et de l'enseignement. Ainsi, le pape voit son primat s'étendre considérablement, dans le contexte d'un 19^e siècle très ultramontain¹⁴. Le binôme ordre-juridiction semble donc remplacé par un trinôme : pouvoir d'ordre, pouvoir d'enseignement et pouvoir de juridiction. En réalité, le pouvoir d'enseignement va rapidement être absorbé par le pouvoir de juridiction, notamment lorsque sera définie l'infailibilité pontificale¹⁵. On résume habituellement le concile Vatican I, réuni en 1870, à cette définition. Réserver au pape le pouvoir suprême doctrinal, c'est donc faire dépendre le pouvoir d'enseignement du pouvoir de juridiction. Le pape devient de fait comme « *l'évêque de l'Église catholique* », faisant des évêques diocésains des super-administrateurs sans grande consistance théologique¹⁶. Et puisque la situation politique a

14. Congar signale : « *Phillips était un converti et il a travaillé à une époque de restauration catholique et romaine. Il a une vision papaliste des pouvoirs : la tête romaine conditionne tout leur exercice* », Y. CONGAR, « Sur la trilogie prophète-roi-prêtre », *ibid.*, p. 105.

15. E. Corecco résume ainsi ce processus : « *Après que, en suite des travaux de F. Walter et de G. Philipps, on eut greffé sur le droit canon, et ensuite répercuté en ecclésiologie, la doctrine calvinienne des trois offices du Christ (sacerdotal, prophétique et royal), la théologie n'a pas résisté à la tentation d'assigner à chacun de ces trois munera un domaine matériel spécifique d'activité, les transformant en trois pouvoirs réels. L'ancien binôme ordre-juridiction fut ainsi remplacé par un trinôme : pouvoir d'ordre, de magistère et de juridiction* », E. CORECCO, « Structure et articulation du pouvoir dans l'Église », dans *Communio* IX-5, 1984, p. 104-119. La citation est à la page 106. On lira également sur ce sujet l'article de J. FUCHS, « Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53/2, 1969, p. 186-211.

16. Même si la constitution *Pastor aeternus* ne distingue pas formellement les pouvoirs d'ordre et de juridiction, la juridiction du pape est définie comme immédiate, ordinaire, vraiment épiscopale, plénière et

mis fin prématurément aux débats (l'approche des troupes de Garibaldi a fait fuir les Pères conciliaires), le concile n'a pas eu le temps de rééquilibrer cette ecclésiologie en définissant le rôle en contre-pouvoir des évêques.

Un aspect éclairant de l'ecclésiologie d'entre les deux conciles du Vatican, est la définition, très répandue à l'époque, de l'Église comme *societas perfecta*, non pas au sens d'une perfection morale, mais au sens d'une société « *complète* », dans l'acceptation juridique de ce qui n'a besoin de personne d'autre pour exister, comme un État. Cette perspective juridique est la raison même de la rédaction d'un code de droit canonique, publié en 1917, à l'instar des autres sociétés politiques européennes contemporaines, et qui forme comme l'acte emblématique de réception du concile¹⁷.

VII. LE CONCILE VATICAN II

C'est comme héritiers de ce long et complexe parcours théologique que les Pères du concile Vatican II doivent affronter la question de l'origine du pouvoir. Deux apports seront décisifs : la définition de la sacramentalité de l'épiscopat, et l'introduction des *tria munera* comme cadre conceptuel majeur.

Au numéro 21, la constitution *Lumen gentium* définit officiellement la sacramentalité de l'épiscopat en affirmant que : « *par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre* », avec cette précision fondamentale :

« *la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres* »¹⁸.

Il est clairement affirmé que tout le pouvoir des évêques

suprême, ce qui constitue un « *aboutissement du système de centralisation papale amorcé au Moyen-âge* », L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, p. 305.

17. Les canonistes de l'époque, à commencer par A. Ottaviani (1890-1979) considéreront la bipartition comme une évidence généralisée dans leurs manuels. Seul K. Mörsdorf (1909-1989), de l'université de Munich, fait exception. Dès avant le concile Vatican II, il affirmera l'unité de la *potestas sacra*, et donc de manière générale du pouvoir dans l'Église, et n'utilisera la bipartition que de manière formelle.

18. *LG* 21.

vient du sacrement, même si son exercice reste sous le contrôle du pape – le « *chef du collège* ». La constitution formalise donc dans le Magistère la vieille distinction des canonistes médiévaux entre *potestas* et *executio potestatis*¹⁹. Nous revenons ici à la *Nota praevia* introduite dans la constitution *Lumen gentium*, qui confirme cette position. Elle rappelle que le pouvoir est donné d'abord dans la consécration sacramentelle, ce que le texte appelle la participation ontologique. Ensuite, ce pouvoir est déterminé dans son exercice par l'autorité juridique. Lorsqu'un évêque est ordonné, il reçoit du Seigneur la source de son pouvoir, et il l'exerce ensuite dans le cadre déterminé d'une communauté, qui lui est confiée par le Saint-Père. La mission que lui donne le pape n'est pas la source de son pouvoir, mais elle ne fait que lui donner un champ d'application, selon l'image classique de l'aqueduc : il ne vient à l'idée de personne que les constructeurs d'un aqueduc produisent l'eau. Elle est reçue de la nature, et il ne s'agit que de lui donner une direction, de l'orienter vers un lieu choisi.

Maintenant qu'est établie la nécessaire origine sacramentelle du pouvoir, les *tria munera* permettent d'élargir une vision qui serait par trop cléricale. Nous savons que cette catégorie peut être utilisée, comme l'a fait Georg Phillips, pour remplacer le binôme ordre-juridiction, mais en restant dans le même cadre conceptuel d'une séparation des pouvoirs, en se contentant de rajouter le pouvoir d'enseignement aux pouvoirs de gouvernement et de sanctification. Or, le concile se situe dans une nouvelle perspective ecclésiologique.

Selon la théologie de Vatican II : les *tria munera* sont attribuées au Christ (selon l'héritage calviniste des offices du Christ) ; par le sacrement de l'épiscopat, les évêques en sont rendus participants dans leur mission de pasteur, et les partagent avec les prêtres associés à leur ministère ; par le sacrement du baptême, les laïcs en sont également rendus participants directement, mais en premier lieu pour le témoignage dans

19. L. Villemin souligne que la sacramentalité est redécouverte au-delà du septénaire, comme une réalité structurelle de la vie de l'Église. Et le théologien de citer en exemple les travaux de K. RAHNER, *Les sacrements de l'Église*, Paris, Nouvelle Cité, 1995, et de L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 2008.

le monde. En quelque sorte, les pasteurs exercent les *tria munera ad intra*, les baptisés les exercent *ad extra*. Dans tous les cas, celui qui est consacré par le sacrement (baptême ou ordination) participe aux *tria munera* en prenant sa part de la mission de l'Église²⁰. On comprend donc que la façon dont le concile Vatican II utilise la trilogie est, bien qu'héritière, différente de celle de Calvin, qui se limitait à définir les offices du Christ, mais aussi de celle de Georg Phillips, qui plaquait la trilogie sur son ecclésiologie hiérarchique de société parfaite. Au concile Vatican II, la question du pouvoir est comprise dans la perspective d'une ecclésiologie de communion et d'une Église-Peuple de Dieu²¹.

CONCLUSIONS

Le 27 août 2022, le nom du père Gianfranco Ghirlanda apparaît dans la liste des nouveaux cardinaux. Depuis la soutenance de sa thèse, ce canoniste de l'université Grégorienne a pour principal objectif de réaffirmer la distinction ordre-juridiction : il porte le souci très jésuite de renforcer l'autorité du pape sur les évêques, en défendant son pouvoir de juridiction ; et à l'autre extrémité de l'institution ecclésiale, il permet de justifier aussi un pouvoir exercé par des laïcs²². Les positions du père Ghirlanda sont en réalité très pratiques : on mesure combien l'Église a besoin que les laïcs puissent exercer

20. À ce sujet, G. Routhier signale que, dans le premier schéma préparatoire de *Lumen gentium* coordonné par S. Tromp, il revint à J. Lécuyer de rédiger le chapitre sur l'épiscopat comme sacrement : « le chapitre Lécuyer, pour parler ainsi, affirmait que le Christ avait relié étroitement le pouvoir d'enseigner et de gouverner au pouvoir de sanctifier donné par l'ordination », G. ROUTHIER, « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », dans H. LEGRAND et C. THEOBALD, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001, p. 49-74.

21. C'est notamment l'utilisation du terme *munus* dans les textes conciliaires qui permet à cette nouvelle ecclésiologie du pouvoir de se déployer, cf. M. PINET, *La notion de munus au concile Vatican II et après. Pour une fondation théologique du pouvoir dans l'Église*, Roma, Corona Lateranensis, Lateran University Press, 2021.

22. On retrouve dans cette double insistance sur le pouvoir du pasteur suprême et sur celui du peuple de Dieu, ce face à face du leader avec le *pueblo fiel de Dios*, les accents de l'ecclésiologie du pape François, une théologie à la grande influence sud-américaine, que certains vont jusqu'à qualifier de « péroniste ».

un rôle plus efficace, notamment dans le contrôle de l'exercice du pouvoir. La révélation du drame des abus sexuels dans l'Église rend cette exigence encore plus décisive, et la CIIASE interpelle à très juste titre les évêques français sur le sujet. Le hiatus, c'est que le concile Vatican II a rappelé, comme j'ai voulu le montrer, que le pouvoir dans l'Église trouve sa source dans le sacrement, et en particulier celui de l'ordre. Autrement dit : alors que tant se réclament du concile pour affirmer que les laïcs doivent exercer davantage de pouvoir dans l'Église, le texte même semble dire l'inverse.

Il faut cependant souligner que l'insistance du concile Vatican II sur la dimension sacramentelle de l'Église doit permettre de penser théologiquement à la fois un pouvoir basé sur le sacrement, et une participation de tous à ce pouvoir. Le chantier est donc le suivant : comment donner une plus grande consistance ecclésiologique au baptême ? Un réel pouvoir, également sur le corps ecclésial, doit pouvoir s'enraciner dans le sacrement du baptême, et il me semble qu'à défaut d'être un pouvoir pastoral proprement dit (sans en tout cas brusquer sérieusement l'Écriture et la Tradition), il peut être un vrai contre-pouvoir, un vrai lieu d'*accountability*²³ des pasteurs devant leur peuple. Face à la tentation naturelle de donner des réponses juridiques hâtives, il me semble essentiel de ne pas se dispenser de faire de la théologie, y compris et peut être surtout, de la théologie historique. Hélas, beaucoup de la littérature théologique à propos du Synode sur la synodalité, y compris celle du Secrétariat romain sur le Synode, est souvent décevante de ce point de vue. Il s'agit d'être créatifs, mais en ayant d'abord pris le temps de la théologie, d'une ecclésiologie sérieuse : pas seulement parce que les nains que nous sommes doivent toujours se rappeler qu'ils sont juchés sur les épaules de géants, mais aussi parce qu'une réforme des structures ecclésiales ne peut se faire qu'en ayant d'abord l'humilité de se mettre à genoux pour écouter la Parole.

Martin PINET
Docteur en Théologie

23. Aucun mot français ne permet hélas de traduire le terme anglais, qui désigne le fait de rendre compte de sa responsabilité devant les autres.

PENSER LE POUVOIR DANS L'ÉGLISE : UNE ARTICULATION ENTRE LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE ET LES *TRIA MUNERA*

COMME L'ÉCRIT LE PROFESSEUR de droit public Pierre Delvolvé¹ :
« *Le pouvoir est au cœur de la société : il n'est pas de société sans pouvoir. Tout rassemblement, tout groupement implique une sorte de commandement : celui qui détermine la réunion, qui organise sa réalisation, qui pérennise son institution* ».

En tant qu'institution, l'Église n'échappe pas à cette réalité, et deux rapports demandés par la Conférence des évêques de France, viennent interroger le fondement et l'exercice du pouvoir dans l'Église.

Le premier rapport, est celui de la CIASE². La recommandation n°34, qui occupe notre journée, demande notamment « *de passer au crible la constitution hiérarchique de l'Église* » ainsi que « *l'identification de la puissance sacramentelle avec le pouvoir* ».

Le second est le rapport des groupes de travail qui a été remis à la dernière assemblée de la Conférence des Évêques de France au mois de mars 2023, notamment le groupe VIII³ portant sur « *l'analyse des causes des violences sexuelles au sein de l'Église* » :

1. P. DELVOLVÉ, « Préface », dans *Le pouvoir*, P. DELVOLVÉ (dir.), Paris, Puf, 2023, p. 11.

2. Rapport remis par son président, Jean-Marc Sauvé, à Mgr Moulins-Beaufort, président de la Conférence des Évêques de France, le 5 octobre 2021.

3. Le rapport est disponible sur le site de la Conférence des évêques de France : <https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2023/04/GT8-Final.pdf>.

« *Le premier axe de nos recommandations aborde frontalement la question du 'pouvoir', qui dans l'Église est encore l'objet de tabous d'autant plus inacceptables qu'il s'agit bien d'une notion essentielle dans la compréhension du caractère systémique des abus. En effet, c'est tout le milieu ecclésial qui entretient une relation mal ajustée au pouvoir et qui crée des situations favorables aux relations abusives de pouvoir, qui sont sous-jacentes aux emprises et aux violences sexuelles* » (cf. p. 193-194).

Pour faire face à ce constat, l'une des pistes de travail est de penser une séparation des pouvoirs, notamment une séparation entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Dans le cadre de notre intervention, nous voudrions apporter des éléments de réflexion sur le pouvoir dans l'Église à partir de la définition de l'Église comme « *sacrement universel du salut* » (LG 48) afin de montrer qu'une réflexion sur la possibilité d'une séparation des pouvoirs doit assumer l'unité du mystère de l'Église. Pour cela, nous présenterons dans une première partie comment la constitution *Lumen gentium* (LG) définit la sacramentalité de l'Église. Puis, dans une seconde partie, nous aborderons la manière de penser l'articulation entre la notion de *munus* et la sacramentalité de l'Église afin de proposer des pistes de réflexions pour penser la séparation des pouvoirs dans l'Église.

I. LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE

A. MISE EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

Au concile Vatican II, les Pères conciliaires font sortir la réflexion sur le pouvoir de la matrice juridique pour la fonder sur le Mystère de l'Église. En effet, à partir du 11^e siècle, la réflexion sur l'Église s'est progressivement concentrée sur l'aspect institutionnel et juridique⁴. Plusieurs raisons expliquent cette datation : l'utilisation de la méthode scolastique⁵, l'apparition du droit canonique comme discipline

4. L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 2003 ; H. LEGRAND, « Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 104, 2020, p. 551-587.

5. A. de LIBERA, « Scolastique », dans J. Y. LACOSTE, *Dictionnaire*

propre et le contexte politique de la réforme grégorienne⁶, en sont les principales.

Une des caractéristiques de ce processus, qui intéresse ici notre propos, est l'importance prise par le besoin d'affirmer et de défendre le caractère hiérarchique de l'Église. Pour cela, les théologiens et canonistes ne développent pas d'abord une réflexion fondée sur le mystère de l'Église –et donc sur sa sacramentalité– mais s'appuient sur des ressources avant tout juridique. Comme le souligne Laurent Villemin :

« C'est l'attribution de la plenitudo potestatis au pape qui a rendu possible de faire du pouvoir pontifical la source de tout pouvoir dans l'Église. On fait ainsi du pontife suprême la source du droit canonique, franchissant un pas considérable par rapport à la pratique du premier millénaire de l'histoire de l'Église qui voyait la liturgie comme une des sources, si ce n'est la principale, du droit de l'Église. Derrière la forme que va revêtir la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, c'est finalement le type de rapports entre Esprit et droit, sacrement et droit, grâce et institution qui est en jeu. On touche ici au cœur même du mystère de l'Église et de sa constitution »⁷.

Si cette compréhension du pouvoir permet de préserver l'autonomie de l'Église vis-à-vis du pouvoir séculier, il faut constater qu'il y a une minoration de la nature mystérieuse de l'Église.

Ce processus de juridisation de l'ecclésiologie se développera à un rythme inégal. Cependant, *« l'évolution des rapports entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction va se faire à partir du 12^e siècle sur un a priori grandissant d'extériorité entre la dimension sacramentelle et la dimension juridique qui va souvent aboutir à un encadrement de la première par la seconde »⁸.*

Deux moments importants vont accentuer ce processus. D'une part, la Réforme au 16^e siècle, notamment parce qu'il

critique de théologie, p. 1092.

6. Fl. MAZEL, « La réforme grégorienne. Un tournant fondateur (milieu XI^e-début XIII^e siècle) », dans *Nouvelle histoire du Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 2021, p. 291-306.

7. L. VILLEMEN, *op. cit.*, p. 19.

8. *Ibid.*, p. 21.

va falloir réaffirmer le caractère hiérarchique de l'Église face aux thèses de Luther, et notamment sa théorie des deux royaumes. D'autre part, le développement des États modernes au 19^e siècle, car il faut défendre l'autonomie de l'Église et sa proposition de salut face aux revendications sotériologiques des États⁹. Ce processus aboutira au 19^e siècle à définir l'Église à partir de la catégorie juridique de « *société parfaite* », qui met l'accent sur l'autonomie de l'Église qui ne dépend d'aucun État qui pourrait limiter ses droits :

« *C'est tout au long du 19^e siècle que l'Église catholique parle de 'souveraineté', c'est-à-dire d'indépendance par rapport aux États* »¹⁰.

Pendant, à partir du 19^e siècle, les travaux de Mölher et de Newman permettent de redécouvrir le caractère mystérique de l'Église, et de nombreux théologiens pourront s'appuyer sur ces ouvrages pour développer une véritable ecclésiologie mystérique¹¹. C'est dans cette dynamique que les Pères conciliaires feront le choix de fonder l'ecclésiologie de la constitution dogmatique *Lumen gentium* sur la sacramentalité de l'Église et, de fait, d'ordonner la dimension juridique au caractère mystérique de l'Église.

B. LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE DANS *LUMEN GENTIUM*

Pour présenter brièvement l'ecclésiologie mystérique dans *LG*, nous prendrons comme guide le cardinal Henri de Lubac qui fût expert durant Vatican II. Comme point de départ, prenons la définition de l'Église dans *LG* :

« *Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes ; ressuscité des morts, il a envoyé sur ses Apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église,*

9. W. CAVANAUGH, *Migrations du sacré*, Paris, Éditions de L'Homme Nouveau, 2010. Voir aussi sur cette question les réflexions de H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Œuvres complètes IX, Paris, Cerf, 2014.

10. D. WAYMEL, *Une Église sainte ? Repères dans une période troublée*, Paris, Salvator, 2020, p. 24.

11. Voir la synthèse sur l'émergence de l'ecclésiologie mystérique dans R. VARIN, *L'Église sacrement universel du salut*, Paris, Parole et Silence, 2021, p. 35-225.

comme le sacrement universel du salut »¹².

Cette définition explicite deux éléments structurant l'ecclésiologie mystérique : l'affirmation que c'est le Christ qui fonde l'Église et la compréhension de l'Église comme sacrement universel de salut.

Concernant le premier élément, c'est bien Jésus-Christ qui a pris l'initiative de fonder l'Église. Comme l'écrit le cardinal de Lubac, l'Église est « *sortie du flanc de Jésus au Calvaire* », elle vit « *de la foi en sa résurrection* », et elle est « *animée de son Esprit reçu à la Pentecôte* »¹³. Dès lors, nous ne pouvons concevoir l'Église que dans sa relation avec Jésus car celui-ci ne fonde pas l'Église par un acte extérieur, mais par le don de sa vie. C'est en ce sens que nous pouvons parler du mystère de l'Église :

*« L'Église est donc un mystère parce que, venant de Dieu, et toute au service de son Dessen, elle est organisme de salut. Elle l'est, plus précisément, parce qu'elle se rapporte tout entière au Christ, n'ayant d'existence, de valeur et d'efficacité que par Lui »*¹⁴.

Cela éclaire une particularité de la nature de l'Église. En effet, en n'existant que par le Christ, l'Église est paradoxale puisqu'elle est de Dieu et des hommes¹⁵. Ce paradoxe demande d'aborder la question du pouvoir avec précaution et nuance, car le caractère hiérarchique de l'Église est constitutif de l'acte fondateur du Christ¹⁶. En tant que sacrement du Salut, « *l'Église unit le divin et le 'trop humain', c'est-à-dire le péché* ». C'est pour cela « *que son mystère est 'plus difficile à croire' que celui du Christ, qui unit le divin et l'humain* »¹⁷. Ce n'est donc

12. *Lumen gentium* §48.

13. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, première partie, livre I, coll. Théologie 41, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 328.

14. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Œuvres complètes IX, Paris, Cerf, 2010, p. 34.

15. Nous renvoyons au paragraphe 8 de *Lumen gentium* intitulé « L'Église, à la fois visible et spirituelle ». Voir aussi H. de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, op. cit., p. 48.

16. *Lumen gentium*, n°19-21.

17. E. DECAUX, « Du mystère de Dieu au paradoxe de l'homme : l'échelle du 'difficile à croire' d'Henri de Lubac », dans *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, t. XVIII, 2016, p. 62.

pas un hasard que le caractère hiérarchique de l'Église soit toujours remis en question : il exprime de manière visible la « folie de la Croix » (1 Co 1,23) :

« Mais combien plus 'scandaleuse' encore, combien plus 'folle', cette croyance à une Église où non seulement le divin et l'humain sont unis, mais où le divin s'offre obligatoirement à nous à travers le 'trop humain' ! »¹⁸.

Nous devons prendre en compte cette singularité quand nous posons la question du pouvoir dans l'Église, car comme le précise Emmanuel Decaux, le « trop humain » ne « désigne pas directement le mal dont l'homme est la cause, mais l'incontournable et déroutant ancrage du spirituel dans l'histoire, de la grâce dans la faiblesse temporelle »¹⁹. Nous comprenons que la dimension institutionnelle de l'Église est assumée par l'acte de fondation du Christ :

« L'Église offre en sa structure le mélange, non seulement du visible et de l'invisible, mais dans le visible même, du divin et de l'humain. (...) Cette loi constitue, redisons-le, un aspect fondamental du mystère de l'Église. Nous ne prêtons pas assez d'attention à tout ce qu'il résulte pour nous de force »²⁰.

Le second élément portant sur la sacramentalité de l'Église du paragraphe 48 doit être lu en lien avec le paragraphe 1 de LG :

« L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ».

Le salut est compris comme « union intime avec Dieu et unité de tout le genre humain ». Cette compréhension est traditionnelle. Lubac le soulignait déjà dans son ouvrage *Catholicisme* datant de 1938 :

« Toute infidélité à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu est du même coup déchirement de l'unité humaine. Sans pouvoir supprimer l'unité naturelle du genre humain – l'image de Dieu, si

18. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Œuvres complètes VIII, Paris, Cerf, 2008, p. 39.

19. E. DECAUX, *op. cit.*, p. 65.

20. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, *op. cit.*, p. 75.

souillée qu'elle soit, demeure indestructible— elle en ruine l'union spirituelle, qui dans les desseins du Créateur devait être d'autant plus intime que l'union surnaturelle de l'homme à Dieu serait elle-même plus pleinement réalisée »²¹.

À partir de cette anthropologie, Lubac développe trois conséquences. D'abord, que le péché est compris comme une fragmentation de l'unité. Ensuite, que la rédemption apportée par Jésus est une œuvre de restauration. Enfin, que le Calvaire est le lieu où se réalise cette œuvre. C'est bien de ce salut – compris comme restauration d'une communion perdue entre Dieu et les hommes et entre les hommes– que l'Église est, en quelque sorte sacrement, c'est-à-dire signe et moyen :

« Mais l'Église, la seule Église réelle, l'Église qui est le Corps du Christ n'est pas seulement cette société fortement hiérarchisée et disciplinée, dont il a fallu maintenir l'origine divine et renforcer l'organisation contre les négations et les révoltes : conception incomplète, qui ne remédie qu'imparfaitement au séparatisme et à l'individualisme de la conception opposée, parce qu'elle n'y remédie que du dehors, par voie d'autorité plus que d'union effective. Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ, elle le représente, selon toute l'ancienne force du terme : elle nous le rend présent en vérité »²².

L'Église est donc signe, parce que le salut est déjà réalisé depuis la résurrection du Christ et qu'elle manifeste le mystère du Christ en tant que réconciliation de l'humanité avec Dieu²³. L'Église est moyen, parce qu'elle propose ce salut à l'humanité entière. La sacramentalité de l'Église suppose de penser le pouvoir à partir de l'œuvre de salut de Dieu, c'est-à-dire à partir de la finalité de la mission que l'Église a reçue du Christ, et non d'abord à partir de sa nature. Il est donc nécessaire de prendre en compte la perspective eschatologique du salut. C'est pour cela que nous proposons de comprendre le pouvoir dans l'Église comme « *la capacité à conduire le Peuple*

21. H. de LUBAC, *Catholicisme*, Œuvres complètes VII, Paris, Cerf, 2009, p. 16.

22. *Ibid.*, p. 48.

23. R. VARIN, *op. cit.*, p. 192.

de Dieu vers le destin que le Créateur leur a proposé, à définir les moyens d'y parvenir, à édicter et faire respecter les règles à suivre pour l'accomplissement du projet divin de sainteté en faveur de l'humanité »²⁴.

À partir de cette définition, nous comprenons que la question de la séparation des pouvoirs se pose de manière spécifique pour l'Église catholique. Il ne peut s'agir de calquer telle quelle la séparation des pouvoirs d'un régime politique, et notamment démocratique. La singularité de l'Église suppose de tenir compte de deux éléments : l'eucharistie et les *tria munera*.

II. PENSER LA SÉPARATION DES POUVOIRS À PARTIR DE LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE : L'EUCCHARISTIE ET LES *TRIA MUNERA*

Le concile Vatican II, avec les notions combinées de *munus*, de *potestas sacra* et la définition de la sacramentalité de l'épiscopat (Chapitre III de *LG*), affirme une origine sacramentelle du pouvoir dans l'Église. Que le pouvoir soit lié au sacrement est donc une option claire et assumée du Concile qu'il faut prendre en compte dans notre réflexion. Dès lors, un des thèmes discutés sur la source du pouvoir est de savoir sur quel sacrement est fondé l'autorité : est-ce celui du baptême, et alors chaque baptisé peut exercer une autorité ? Ou est-ce celui de l'ordre, et alors seul un ministre ordonné a autorité pour exercer un pouvoir ?

Dans le cadre de notre intervention, nous voudrions proposer un détour. En effet, si le pouvoir est fondé sur la sacramentalité de l'Église, alors l'exercice d'une autorité doit participer au caractère mystérique, et donc aussi manifester, le fait que l'Église est signe et moyen du salut. Deux éléments nous paraissent incontournables pour réfléchir à la séparation des pouvoirs dans l'Église : l'eucharistie qui est le sacrement qui réalise le dessein divin et les *tria munera* qui déploient une compréhension de la mise en œuvre de l'autorité à partir du caractère mystérique.

24. Nous paraphrasons en partie la définition de H. KORSIA, « La transmission du pouvoir dans la Bible », dans *Le pouvoir*, P. DELVOLVÉ (dir.), Paris, Puf, 2023, p. 147.

A. L'EUCHARISTIE RÉALISE LE SALUT

Deux occurrences du lien entre l'eucharistie et l'Église dans LG permettent d'explicitier l'importance de l'eucharistie dans une réflexion sur le pouvoir. D'abord, au paragraphe 3, il est précisé que « *par le sacrement du pain eucharistique l'unité des croyants (...) est représentée et réalisée* ». Dans le même sens, le paragraphe 11 dit :

« *Renforcée par le corps du Christ dans la célébration de la sainte eucharistie, ils représentent de manière visible l'unité du peuple de Dieu qui est signifiée et qui agit de manière mystérieuse* ».

Ces deux extraits expliquent pourquoi l'eucharistie exprime la sacramentalité de l'Église : elle est le sacrement qui actualise et accomplit l'œuvre de salut en réalisant l'unité du Peuple de Dieu et en réconciliant Dieu avec son Peuple. En effet, la demande de Jésus lors de la Cène : « *Faites cela en mémoire de moi* » (Lc 22,19 ; 1Co 11,24) fait de l'eucharistie un mémorial du don de Jésus pour notre salut. En faisant mémoire de cet événement, l'Église prend conscience qu'elle n'existe que dans sa relation avec Jésus-Christ et participe à son œuvre de rédemption. Comme le souligne saint Thomas d'Aquin, l'eucharistie est le « *sacrement de l'unité ecclésiale* »²⁵. En ce sens, nous pouvons comprendre que l'eucharistie est le sacrement de la pérennité de la présence de Jésus-Christ ressuscité à sa communauté, et donc au monde. Par l'invocation de l'Esprit Saint, premier don de Jésus à son Église, durant l'épiclesse et l'anamnèse, le Seigneur devient réellement présent en son corps et en son sang. Le rapport de l'eucharistie à l'Église est défini dans le sens d'une dépendance réciproque où l'Église reçoit l'eucharistie comme le « *don par excellence* » :

« *Si c'est par le don de l'Esprit Saint à la Pentecôte que l'Église vient à la lumière et se met en route sur les chemins du monde, il est certain que l'institution de l'Eucharistie au Cénacle est un moment décisif de sa constitution. Son fondement et sa source, c'est tout le Triduum pascal, mais celui-ci est comme contenu, anticipé et 'concentré' pour toujours dans le don de l'Eucharistie. Dans ce don, Jésus Christ confiait à l'Église l'actualisation permanente du mystère pascal* »²⁶.

25. Th. D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIIa, q. 73, art. 2.

26. Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia* §5.

Comme l'exprime la première lettre aux Corinthiens, l'eucharistie est donc la participation pour les hommes à la vie du Christ ressuscité : « *Puisqu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous sommes un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain* » (1 Co 10, 16-17) et annonce du salut « *car toutes les fois que vous mangez ce pain et buvez à cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 Co 11, 26).

L'Église se conçoit plus pleinement et de manière visible dans la célébration de l'eucharistie comme le précise LG 26 :

« *Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise, en dépendance du ministère sacré de l'évêque, se manifeste le symbole de cette charité et 'de cette unité du Corps mystique sans laquelle le salut n'est pas possible'. Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Car 'la participation au Corps et au Sang du Christ n'a pas d'autre effet que de nous transformer en ce que nous recevons'.* ».

De même, l'eucharistie assume la finalité eschatologique, puisqu'elle manifeste au monde l'Église comme anticipation du rassemblement eschatologique du Peuple de Dieu :

« *C'est à partir de l'Eucharistie que les chrétiens peuvent effectivement transformer le monde. Par la présence du Ressuscité et de son Esprit en eux, ils peuvent se dévouer au service de leur frère. En même temps, ils apportent toutes les réalités du monde et les unissent, dans la célébration eucharistique, à l'unique sacrifice du Christ* »²⁷.

C'est pour cette raison, qu'il y a une relation d'identité entre la participation à l'eucharistie et l'intégration au corps ecclésial. D'ailleurs, l'expression « *Corps du Christ* » désigne à la fois l'Église et l'eucharistie²⁸. Cette analogie partagée signifie que le rassemblement du peuple des baptisés, professant la foi en Jésus Christ, fait que l'Église devient ce qu'elle est : le corps du Christ (LG 7).

Il nous semble qu'une réflexion sur la sacramentalité du

27. R. VARIN, *op. cit.*, p. 656.

28. Pour approfondir cet aspect voir H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Œuvres complètes XV, Paris, Cerf, 2009.

pouvoir dans l'Église ne doit pas se résumer à se demander si la primauté doit être donnée au sacrement du baptême ou à celui de l'ordre, mais doit partir du sacrement de l'eucharistie. En manifestant et réalisant la sacramentalité de l'Église, l'eucharistie fonde la dimension institutionnelle et hiérarchique de l'Église car elle réalise l'unité. L'eucharistie permet, d'une part, de garder l'unité de l'Église, puisque le sacrement de l'ordre est au service de la communion. C'est d'ailleurs pour cette raison que, traditionnellement, il y a correspondance entre celui qui préside l'eucharistie et celui qui gouverne la communauté chrétienne. D'autre part, l'eucharistie assume également une réelle diversité puisque chaque baptisé participe, en tant que membre du Peuple de Dieu, à l'œuvre de salut. Il y a bien complémentarité entre les membres du Peuple de Dieu. C'est ce que la notion de *munus* permet de déployer.

B. LA NOTION DE *MUNUS* ET LES *TRIA MUNERA*

Dans l'Église si le pouvoir est fondé sur sa sacramentalité, ce pouvoir s'exerce selon les trois modalités des *munera Christi*. La notion fut mise en avant à Vatican II pour mieux assumer le caractère mystérique de l'Église.

D'abord, parce que la notion de *munus* permet d'être en référence à Jésus, car c'est lui qui est le titulaire du *munus*. Ensuite, la notion de *munus* renvoie à la finalité de l'Église, puisqu'il est « à la fois le mandat missionnaire et le dépôt de la mission »²⁹. Enfin, la notion de *munus* permet de penser le pouvoir à partir de la sacramentalité de l'Église :

« Par la notion de *munus*, le pouvoir doit désormais être compris dans son unité structurelle, fondé sur le sacrement de l'ordre pour les ministres, et sur le baptême pour les laïcs »³⁰.

Traditionnellement, la notion de *munus* est déclinée en trois figures vétérotestamentaires –prêtre, prophète et roi– nommées les *tria munera*. Nous constatons que le concile Vatican II utilise ces catégories pour développer le ministère propre à chaque chrétien. D'abord dans *LG*, pour les baptisés

29. M. PINET, *La notion de munus au concile Vatican II et après. Pour une fondation théologique du pouvoir dans l'Église*, Rome, Lateran University Press, 2021, p. 452.

30. *Ibid.*, p. 455.

(fonction sacerdotale aux §10 et 11 ; fonction prophétique au §12 a ; fonction royale au §12 b), ainsi que pour les évêques (fonction prophétique au §25 ; fonction sacerdotale au §26 ; fonction royale au §27). De même dans *Presbyterorum ordinis*, le ministère du prêtre est décrit à partir de ces trois figures (fonction prophétique au §4 ; fonction sacerdotale au §5 ; fonction royale au §6).

Cependant, il faut constater que si les *tria munera* sont utilisés dans les textes conciliaires, leur réception dans la réflexion théologique et dans la pastorale reste encore à faire, à l'exception du ministère des évêques. Pourtant, cette notion nous paraît indispensable pour réfléchir à l'exercice du pouvoir en termes de complémentarités et d'articulation et cela à deux niveaux. D'une part, il faut articuler intrinsèquement les *tria munera* les uns aux autres, et cela ne peut se faire qu'en référence à l'œuvre de salut du Christ. D'autre part, il faut aussi articuler différentes manières de mettre en œuvre les *tria munera*. Et c'est la complémentarité de ces différences qui exprime l'unique *munus* du Christ. Il reste un véritable travail à faire sur les *tria munera* pour mieux comprendre la manière dont le pouvoir peut être exercé dans l'Église. Cela permettrait d'ouvrir des pistes de travail pour penser la séparation des pouvoirs tout en assumant l'unité de la Révélation et de l'Église.

CONCLUSION

Nous avons voulu dans notre intervention esquisser une réflexion articulant l'eucharistie et les *tria munera* afin de penser l'exercice du pouvoir dans l'Église. Il nous semble que la sacramentalité du pouvoir est constitutive de l'Église. Reste à mieux appréhender cette réalité, ce qui suppose un travail théologique qui prendra du temps. Notre intervention a voulu montrer que ce travail doit s'appuyer sur l'unité de la Révélation. L'articulation entre la sacramentalité de l'Église et les *tria munera* permet d'éviter une coupure trop nette entre ce qui touche à l'ordre (le sacrement, le mystère) et ce qui touche à l'organisation de l'institution et le juridique, en assumant d'une part la réalité mystérieuse de l'Église (l'eucharistie) et, d'autre part, la dimension institutionnelle et juridique (*tria munera*). Si le pouvoir est fondé sur la sacramentalité de l'ordre, l'exercice du pouvoir n'est pas l'apanage de l'évêque. Celui-ci

est le garant de la communion du pouvoir qui peut être exercé par les baptisés selon des modes propres à chaque fonction.

Nous voudrions conclure en précisant également que le travail théologique sur le pouvoir dans l'Église doit remettre en avant le caractère eschatologique de l'Église. Tout pouvoir n'est exercé qu'en vue du salut. C'est ce que nous rappelle Hans Urs von Balthasar dans un entretien en 1985 :

« L'Église en tant qu'institution n'intéresse à proprement parler personne, tandis qu'on connaît bien le mot d'ordre courant : 'Le Christ : oui, l'Église : non'. Il n'y a pas de tâche plus importante pour l'Église aujourd'hui, que de montrer que le Christ n'existe pas en vérité sans son Église, sans elle, on ne peut pas Le suivre, on ne peut pas vivre de Lui. De sorte que la seule question que l'Église devrait se poser aujourd'hui est la suivante : à quoi devrais-je ressembler pour que les hommes puissent à travers moi trouver le vrai Christ ? La réponse ne réside évidemment pas dans la transformation de structures d'Église, dont on ne s'occupe malheureusement que trop, mais bien dans la manière dont l'Église peut devenir dans son existence une référence unique au Christ, ce qu'elle est déjà depuis sa fondation »³¹.

Gabriel PLANCHEZ
Faculté de théologie
Lille

31. H. U. VON BALTHASAR, « Éprouvez toutes choses et gardez ce qui est bon. Entretien sur l'Église », dans A. SCOLA (dir.), *Entretiens sur l'Église*, Paris, Cerf, 2022, p. 25-26.

ÉGLISE ET DEMOCRATIE

LE THÉOLOGICO-POLITIQUE, même si sa réalité est ancienne, ne se révèle comme une question à approfondir et un problème à résoudre qu'à partir de l'invention de la modernité. Ou plus exactement, à partir de l'apparition de cette matrice religieuse, le christianisme, qui porte en elle, d'abord insus, les germes de l'anthropologie moderne. Les combats qui opposèrent violemment le catholicisme intransigeant et les partis libéraux et démocratiques à l'orée du 20^e siècle, ne doivent pas cacher l'importance capitale de la pensée chrétienne dans la construction de la modernité politique si l'on considère la longue période. C'est le christianisme qui a permis, à partir de ses ressources théologiques propres, de concevoir la politique comme la poursuite de la Création divine, c'est-à-dire une pensée et une action gouvernées par les principes moraux de l'héritage biblique. Le christianisme s'est toujours présenté comme devant inspirer et surveiller la totalité de la vie humaine et c'est même ce caractère « *intégraliste* » qui lui a permis d'installer et de maintenir pendant près de deux millénaires un empire sans partage sur les peuples et sur leurs gouvernants. Mais c'est aussi le christianisme qui, à partir de la parole évangélique du « *Rendez à César...* » a posé les prolégomènes de ce qui deviendra la formule de la modernité politique, soit l'idée de séparation des instances. La prétention du magistère romain à surveiller et rectifier tout de la vie privée comme de la vie publique ne l'a pas empêché de laisser se constituer à partir de la fin du Moyen-Âge des

entités étatiques disposant d'un droit autonome. Le pouvoir de l'Église s'exerçant alors de manière indirecte sur les souverains, *ratione peccati*, en tant que ceux-ci, comme tous les hommes sont pécheurs et, à ce titre, soumis à la guidance de l'Église et à son pouvoir de remettre ou non les péchés.

On sait que les religions antiques, et d'abord les religions grecque et romaine, sont des religions civiques où rien ne vient séparer, dans la croyance et la pratique, la dimension religieuse et la dimension politique. Le religieux et le politique sont mêlés d'abord parce que les dieux, n'étant ni parfaits ni tout-puissants, ressemblent fort aux hommes, ensuite parce que l'hommage qui leur est rendu est une des expressions de l'esprit de cité au même titre que la participation civique. Lorsque la révolution de l'École de Milet substitue aux mythes de souveraineté des anciennes cosmogonies, où l'univers est une hiérarchie de puissances et de rapports de force, le nouvel idéal nomologique d'un équilibre à partir du principe, de l'*arché*, le pouvoir, de même, est situé au centre de l'espace civique, et son usage est régi par l'isonomie qui attribue la compétence politique à chaque citoyen.

Comme pour les Grecs, la socialité est, pour les Romains, le premier caractère de l'homme et la politique est conçue, à partir de cette conviction, comme le fruit d'une droite raison de la divinité. L'Empire romain est une forme à la fois politique et religieuse, la religion romaine est une religion publique, et la plupart des actes politiques comme la guerre et la paix ont une dimension religieuse. C'est d'ailleurs parce que le loyalisme envers l'Empire exigeait l'accomplissement de rites religieux auxquels les chrétiens voulaient se soustraire que ceux-ci furent persécutés dès la fin du premier siècle.

À la différence de cette première configuration des religions civiques, Israël offre une version ambivalente des rapports entre religion et politique puisque l'on trouve dans la Bible à la fois l'image mosaïque d'une législation politico-religieuse ou celle, présentée dans le livre de Samuel, d'une institution royale accordée par Dieu à son peuple et celle, critique, de la lignée prophétique énonçant la prééminence d'un au-delà du politique qui, sans le nier, le relativise et l'ordonne aux fins plus hautes de l'homme. C'est de cette dernière matrice spirituelle et intellectuelle que naîtra, non sans de multiples

métamorphoses, l'identité politique du christianisme. Car, d'emblée, le christianisme introduit une distinction entre Dieu et César qui pose les prémices de l'idée de séparation. Dans le même temps, la pensée chrétienne fait subir une transformation essentielle à l'anthropologie grecque puisque, à la différence de l'anamnèse grecque tendue vers la remémoration des formes parfaites du cosmos, l'ascèse chrétienne cherche, dans le dialogue avec Dieu, l'identité active d'une puissance libre faisant signe vers la conception moderne du sujet.

I. DE LA SÉPARATION À LA SUBORDINATION DES INSTANCES

C'est en cela qu'il nous est permis de voir ici, après de nombreux auteurs, l'origine de l'anthropologie politique moderne : celle du sujet et de la séparation, celle de l'autonomie du monde. Même si cette proposition est aujourd'hui assez couramment tenue, elle peut encore surprendre au regard de l'histoire récente puisque le catholicisme a certainement représenté, de la Révolution française au concile Vatican II, le foyer le plus fécond d'une opposition irréductible aux principes de la politique moderne. Pour comprendre le sens de la thèse et en mesurer la portée, il convient de retrouver la longue durée et d'examiner les principales formules théologico-politiques que l'histoire occidentale a délivrées.

La première, historiquement et intellectuellement, est celle de saint Augustin qui, répondant aux reproches de ceux qui voient dans le sac de Rome par Alaric le signe de l'impertinence du christianisme lui-même comme formule politique, distingue les deux historicités de la Cité de Dieu et de la Cité terrestre. Comme l'indique Reinhart Koselleck¹, Augustin pose que le règne du Christ ne peut être assimilé à aucun pouvoir terrestre, qu'il s'agisse de celui de l'Empire ou de celui de l'Église. La Cité de Dieu est toujours pérégrinante, fondée sur l'espérance, tendue vers le Royaume ici inaccessible, tandis que la Cité terrestre, construite sur la possession, est totalement tenue dans le siècle. Elles sont toutes deux imbriquées dans des lois hiérarchiques, entretiennent

1. R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), trad. fr., Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

un rapport asymétrique temporalisé qui doit voir la victoire eschatologique de la première sur la seconde, mais sans que soient perdues les réalités du monde dont le caractère unique sera révélé lors du Jugement. Tout homme et toute civilisation sont ainsi en pèlerinage, en mouvement, toujours susceptibles de verser d'un côté ou de l'autre des deux principes spirituels qui organisent la dramaturgie de l'existence historique. Mais, suivant la parabole de l'ivraie, les deux cités ne peuvent être distinguées avant la moisson finale, et ce que l'on demandera alors aux empires, ce n'est pas leur définition juridique mais leur ordination à la paix selon l'Esprit, à la vraie justice, et leur inscription dans la rédemption christique.

L'augustinisme politique suivant est une interprétation partielle de la thématique des deux cités qui va consister à poser la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel². La doctrine est ébauchée par Gélase, à la fin du 5^e siècle, qui, distinguant le politique et le religieux, pose que le christianisme, au contraire du paganisme romain, interdit leur confusion. Le monde est gouverné par deux puissances séparées, chacune souveraine en son ordre, et si elles doivent collaborer entre elles, le principe est affirmé de leur inégale dignité, l'une étant l'*auctoritas* et l'autre la *potestas*. Le pouvoir des clés qui a été donné à Pierre pour remettre les péchés est interprété par Grégoire VII, à la fin du 11^e siècle, comme autorisant les pontifes à déposer les souverains *ratione peccati* et, dans la lutte entre Frédéric Barberousse et Innocent IV, il est associé par ce dernier à l'argument de la *plenitudo potestatis*, lui permettant de justifier le *potestas clavium* sur le temporel comme le spirituel, sans le subordonner à la remise des péchés.

La bulle *Unam Sanctam*, fulminée par Boniface VIII en 1302, lors de son conflit avec Philippe le Bel, présente enfin la version saturée de cette conception pontificale des relations entre religion et politique. Tout l'ordre de l'univers dépend du vicaire du Christ de telle sorte qu'aucune relation de pouvoir d'une personne sur une autre personne ou sur une chose, ne peut être exercée si elle n'est sanctifiée. Les rois détiennent ainsi leur royaume, comme les fidèles leurs possessions, moins de la transmission héréditaire que de leur mère l'Église. Le

2. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1955.

souverain ecclésiastique, comme Dieu dont il est ici-bas le lieutenant, ne dépend que de lui-même et ne connaît de contrôle que de sa conscience. L'Église est la seule société qui mérite vraiment le nom de chose publique, de *Res publica*, car en elle seule résident la vraie communauté et la vraie justice. Elle est la seule « *société parfaite* » car elle seule possède la grâce et c'est elle qui la dispense librement aux autres communautés humaines pour qu'elles atteignent leurs fins. Résister à cette puissance, c'est donc résister à Dieu lui-même, et la soumission au Pontife est la condition absolue de l'accès au salut.

Deux précisions s'imposent. D'une part, la distinction entre le politique et le religieux n'est pas en soi une idée moderne. La question de l'articulation du religieux et du politique est une question pérenne et, dès la fin de l'Empire romain, le christianisme défend, à partir du précepte évangélique, mais avec une vigueur et une précision nouvelles, la distinction des deux domaines. L'enjeu ne tient donc pas dans la distinction des pouvoirs, mais dans la subordination de l'un à l'autre. D'autre part, et ceci est plus remarquable encore, lorsque le pouvoir impérial ou royal engage l'affrontement avec le pouvoir ecclésiastique, ce n'est pas en mobilisant l'argument de la séparation des domaines temporel et spirituel, mais en tentant simplement d'imposer l'autonomie d'un pouvoir par rapport à l'autre. En effet, les premiers juristes royaux recourent, dans leur lutte contre les juristes pontificaux, aux mêmes sources scripturaires et s'inscrivent dans une même logique d'articulation du spirituel et du temporel.

Ainsi, dès le 12^e siècle, les publicistes des royautes naissantes fondent leur argumentation d'une soustraction du pouvoir royal au pouvoir pontifical à partir du même adage paulinien « *omnis potestas a deo* » qui conduit le pape à asseoir sa suprématie. C'est parce que tout pouvoir vient de Dieu que le pouvoir royal est fondé en transcendance indépendamment de sa vérification ou de sa rectification par le pouvoir pontifical³.

Le premier mouvement de mise en place des rapports du politique et du religieux se présente sans doute, paradoxalement, comme une tentative de soustraction d'un

3. Cf. la glose de Ricardus Anglicus écrite dans les années 1190, citée par B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle* (1982), trad. fr., Paris, PUF, 1993, p. 36.

pouvoir à l'autre, mais aussi comme une tentative d'absorption des deux domaines sous une même autorité, même si les argumentations sont asymétriques. L'Église prônant, au nom de sa perfection supposée et de sa suprématie sur toutes les autres communautés, mais aussi de la prééminence du spirituel sur le temporel, le pouvoir de juger la royauté. Et l'État, au nom de l'origine divine de tout pouvoir, affirmant la liberté de se soustraire à la surveillance pontificale et, sans pourtant se poser en recteur de la papauté, de contester ses prétentions mondaines. L'invention de l'État moderne et les prémices de la modernité politique ne s'articulent donc pas d'abord sur une séparation explicite du politique et du religieux, mais plutôt sur la revendication d'une compétence totale par chacun des pouvoirs concurrents.

Certes, au 13^e et au 14^e siècles, commence à s'affirmer une véritable pensée laïque du pouvoir qui vise à établir l'autonomie radicale du politique. Elle se développe d'abord à partir de la renaissance du droit romain qui permet d'opposer au morcellement féodal de l'autorité une notion rigoureuse de la chose et de la puissance publiques. Elle prend également appui sur la thèse aristotélicienne de la naturalité de l'État qui permet de rompre avec la conception précédente d'une institution purement conventionnelle rendue nécessaire par le péché originel, et de conférer un fondement éthique à la réalité étatique, la posant comme société parfaite dotée de l'*autarkéia* et par là soustraite naturellement à la juridiction morale de l'Église. Mais si la justification du pouvoir politique devient ainsi indépendante de la juridiction religieuse, les rois ayant Dieu seul au-dessus d'eux et bénéficiant de la *summa superioritas* et du *jus plenum*, le pouvoir royal n'est pas pour autant défait de toute dimension religieuse, de même que le pouvoir ecclésiastique de toute dimension politique.

Alors que la notion de Corps mystique faisait référence, aux 9^e et 10^e siècles à l'hostie consacrée et non pas à l'Église, celle-ci étant appelée « *Corps du Christ* » en accord avec la terminologie paulinienne, c'est le pain consacré qui, à partir de 1215 se voit désigné sous le nom de *Corpus Christi* ou *Corpus verum*, tandis que l'Église s'empare du terme *Corpus mysticum* pour s'auto-

désigner⁴. On comprend l'enjeu de ce transfert sémantique : il s'agit d'affirmer avec force la présence réelle dans l'eucharistie pour lutter contre les enseignements sectaires qui, à la suite de Béranger, ont tendance à spiritualiser le sacrement, et il s'agit aussi de poser le caractère divin et supra-mondain de l'Église par trop visiblement prise dans les luttes terrestres.

Dans le même temps, les juristes royaux, et Vincent de Beauvais le premier, en viennent à parler à propos de l'État de « *Corps mystique du royaume* » révélant par-là que le principe de légitimation du pouvoir politique est encore largement dépendant de la source religieuse. On sait de même combien les royautés, avec la fiction des deux corps du roi, l'affirmation de leur pouvoir thaumaturgique et la mise en scène dédoublée de leurs funérailles, mobiliseront jusqu'à l'aube de la Révolution les ressources de la symbolique religieuse pour manifester le caractère sacré de leur souveraineté⁵. Et l'on n'oubliera pas que l'absolutisme lui-même est une doctrine de la majesté qui, au moins sous la plume de Bossuet, est l'image même de la splendeur de Dieu. Dans cette figure paroxystique du pouvoir, où il n'y a de remède à l'autorité du souverain que dans le recours à son autorité même, on retrouve la théorie bonifacienne de la lieutenance qui ne s'exerce que sous le contrôle de sa propre responsabilité et ne connaît de règle que son bon plaisir.

Ainsi, le schéma inaugural des deux cités n'a jamais été intégré ni par l'Église ni par l'État. L'Église s'est assimilée à la cité céleste et a identifié le pouvoir temporel à la cité terrestre. Elle a, dans le même temps, œuvré à l'instauration d'une république chrétienne universelle et a ainsi politisé le christianisme en cherchant à christianiser la politique. L'État, dans sa tentative de soustraire sa légitimité à l'emprise de l'Église, a étayé son autonomie en se sacralisant, la laïcisation se jouant sur fond de transcendance. C'est par là que l'on peut suivre Carl Schmitt lorsqu'il rappelle que les concepts de

4. H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 1944.

5. E. H. KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen-Âge* (1957), trad. fr. Paris, Gallimard, 1989 ; A. BOUREAU, *le simple corps du roi : l'impossible sacralité des souverains français 15^e-18^e siècle*, Paris, Ed. de Paris, 1988.

la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés⁶ et comprendre que ce schéma, affirmant la dimension sacrale de la puissance, portait en lui la possibilité de son transfert au peuple souverain que révèle l'analogie de structure entre la croyance que tout pouvoir d'autorité vient de Dieu et celle que tout pouvoir procède du peuple. Si les premières défenses de la pensée laïque ne se sont pas déployées dans la logique d'une séparation des domaines, mais seulement des pouvoirs, on peut comprendre que le politique a longtemps été, et reste peut-être toujours, aux prises avec la sacralité et la transcendance. La politique moderne trouve son origine dans l'arrachement du pouvoir civil à l'autorité du pouvoir ecclésiastique et, dans le même temps, dans l'importation en son sein de problématiques et de rhétoriques religieuses. La modernité doit être comprise moins comme une sortie du politique de sa matrice religieuse que comme une instrumentalisation du religieux aux fins politiques.

Si Machiavel et Hobbes sont ainsi donnés comme les premiers penseurs de la modernité politique, c'est moins par leur ignorance de la dimension religieuse du pouvoir et du lien social que par la manière dont ils soumettent la religion à la politique et l'utilisent aux fins de l'obéissance. Le premier pose l'utilité de la religion pour rétablir le bon ordre et former les soldats à l'obéissance, et ose affirmer que, du point de vue politique, il est tout à fait indifférent qu'une religion soit vraie ou fausse⁷. Le second estime que la religion visant à rendre les hommes « mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile »⁸, l'État ne peut qu'être une république à la fois ecclésiastique et civile, et le souverain disposer du pouvoir religieux comme du pouvoir politique, l'autorité du prince s'étendant à l'interprétation même de l'Écriture.

On découvre dans ces deux moments une inflexion décisive de la pensée du théologico-politique, non pas parce qu'il s'agirait d'établir une ferme séparation entre les domaines, mais au contraire parce qu'il s'agit de réunir le religieux et le politique sous une même autorité et de soumettre le premier

6. C. SCHMITT, *Théologie politique* (1922 et 1969), trad. fr., coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1988.

7. MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 13, 1551.

8. T. HOBBS, *Léviathan* (1651), trad. fr., Paris, Dalloz, 1999, p. 109.

à la raison du second. Tout le mouvement de la raison d'État peut ainsi se comprendre non comme en extériorité avec la religion mais bien plutôt en symbiose avec elle, dans une tentative d'utiliser la croyance aux fins de la contrainte et de dispenser le pouvoir des règles morales auxquelles la tradition du miroir des princes tendait à le soumettre.

On le perçoit à la lecture de cette histoire rapidement résumée des rapports entre religion et politique : l'Église n'a jamais renoncé à exercer un pouvoir temporel ni surtout à vérifier le pouvoir des rois et des empereurs.

II. L'ÉGLISE, SOCIÉTÉ PARFAITE EN SON ORDRE

L'identité de l'Église a été ramassée dans son histoire le plus souvent sous la formule de « *société parfaite, inégale et hiérarchique* », mais ce caractère autoritaire et pyramidal affirmé encore par Pie X dans son encyclique *Vehementer nos* en 1904, avait été mis en cause la première fois par Guillaume d'Occam qui insistait au contraire sur son caractère égalitaire de *congregatio fidelium*, le terme désignant la multiplicité des fidèles professant la même foi¹⁰. Même si le concile Vatican II dans sa constitution *Lumen gentium* rappelle le caractère sociétair de l'Église¹¹, il lui associe celle de peuple de Dieu exprimant dans son paragraphe 32 l'égalité de tous les baptisés et la priorité du sacerdoce baptismal sur le sacerdoce ministériel.

On peut donc considérer aujourd'hui que l'ecclésiologie de Vatican II consacre l'égalité de tous les membres du peuple de Dieu et qu'elle revêt des implications concrètes. D'une part, elle permet de supposer que l'on n'est plus en présence

9. « Cette Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes : les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles ; et ces catégories sont tellement distinctes entre elles, que, dans le corps pastoral seul, résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs ».

10. Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 291-292.

11. LG n°8 parle d'une « société organisée hiérarchiquement » et d'une « société constituée et organisée en ce monde » en délaissant la formule traditionnelle de « société parfaite, inégale et hiérarchique ».

d'une hiérarchie cléricale et d'un peuple de fidèles¹², mais d'un peuple hiérarchisé, c'est-à-dire structuré par des ministères, ce qui signifie que tout ce qui est dit du peuple de Dieu concerne à la fois les clercs et les laïcs, notamment en ce qui concerne l'infailibilité dans la foi (*LG* n°12) ; d'autre part, elle permet de prendre en compte la déshérence de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et l'unification des *tria munera* : enseigner, sanctifier et gouverner. On peut alors considérer que les pouvoirs spécifiques du sacrement de l'ordre ne sont qu'une simple extension des *munera* du baptisé (prêtre, prophète et roi)¹³. L'Église donne donc une image d'elle-même qui n'est pas réduite à la vision d'une institution seulement hiérarchique.

Toutefois, le principe représentatif n'est pas entré dans l'Église car celle-ci a un rapport particulier à la construction et à la figuration de l'ensemble, bien loin de la théorie libérale du mandat.

A. LE PRINCIPE REPRÉSENTATIF

La représentation telle qu'on la connaît dans nos sociétés occidentales modernes est la représentation-mandat. C'est un rapport duel entre un mandant et un mandataire liés par un contrat de représentation par lequel l'un présent tient la place de l'autre absent et accomplit les actions que l'absent tiendrait s'il était présent. Le type idéal de cette conception de la représentation est le mandat impératif. Mais celui-ci n'a jamais connu une véritable fortune en politique. Pour la simple raison que cette conception qui s'attache aux deux moments-clés de la représentation, l'autorisation et la remise des comptes, ne dit rien de l'activité même de la représentation, c'est-à-dire la délibération, moment essentiel de la confection législative lors duquel l'échange d'arguments est censé parvenir à une décision rationnelle.

C'est pourquoi dès le 16^e siècle en Angleterre et au 18^e en France, se développe la conception du mandat représentatif, et

12. Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et Corps du Christ*, coll. Théologie historique, Paris, Beauchesne, 1984, p. 113-114.

13. L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 2003.

non plus impératif, qui développe l'idée que dès que le député est élu il ne représente plus sa circonscription ou ses électeurs mais le pays dans son entier.

Si l'on peut à l'égard du mandat représentatif parler d'une conception libérale, c'est d'abord parce qu'il se situe dans un cadre individualiste. L'électeur est un individu qui donne pouvoir à un autre individu de le représenter et de faire la loi en délibérant avec d'autres représentants.

Mais il est une autre conception de la représentation, éloignée à la fois du mandat impératif et du mandat représentatif, celle qui se développe dans les cités italiennes du 14^e siècle¹⁴. Parce qu'elle ne naquit point dans une culture individualiste, mais corporative, elle est sans doute plus proche que la conception individualiste de l'idée de représentation qui règne dans le contexte ecclésial.

Au Moyen-Âge toutes les associations humaines sont des corporations, des *universitates*, conçues comme des personnes fictives et représentées. La question est seulement de décider qui a le pouvoir de représenter cette *universitas*, cette corporation. C'est ici qu'intervient la maxime « *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* »¹⁵. Le fondement de la représentation est l'unanimité, mais cela n'implique pas le consentement de chaque individu. De fait, les communes mirent au point un système de désignation des représentants

14. L. TANZINI, « Représentation et décision politique dans les assemblées communales italiennes du 13^e siècle », *Raisons politiques*, 72, 2018, p. 53-70.

15. L'adage justinien *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* apparaît dès la fin du XII^e siècle dans les écrits pontificaux pour imposer la collaboration entre coauteurs pour certains actes importants. C'est un principe de consultation et de consentement des intéressés qui connaît un essor considérable dans l'Europe communautaire médiévale et inspire l'ecclésiologie conciliariste au XV^e siècle jusqu'à ce que son introduction par certains docteurs dans les questions de foi conduise aux réactions autoritaires de la papauté. Mais cette valeur nouvelle donnée au consentement a marqué profondément la doctrine religieuse traditionnelle du corps politique, a conduit à l'idée de représentation et a connu un essor nouveau au moment de la Révolution française avec le développement des théologies des Lumières. Cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 39-40 ; J. H. BURNS (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale* (1988), trad. fr. Paris, PUF, 1993, p. 414-415 ; Y. CONGAR, « *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* », *Revue historique du droit français et étranger*, 1958, 4^e série, 36, p. 210-259.

qui permette de considérer que le Conseil c'est la ville. Pour cela, on composait le conseil à l'image de la cité selon le principe de la représentation descriptive, classes sociales, métiers, groupes culturels et politiques tels que Guelfes et Gibelins, quartiers de la ville en excluant tous ceux n'ayant pas la dignité nécessaire pour représenter la ville (serviteurs, travailleurs pauvres rejetés hors de toute corporation). C'est une reproduction de la ville mais qui implique que la volonté soit exclue de cette désignation. C'est pourquoi, souvent, les conseillers des quartiers étaient tirés au sort ou choisis par cooptation. Tout ceci pour éviter que s'instaure une relation directe entre représentants et représentés. On a donc une représentation descriptive, non pas des individus mais des groupes, d'où le choix pour des désignations impersonnelles de tirage au sort ou de rotation ou de désignation à plusieurs degrés, de telle sorte que disparaisse le rapport entre individus représentants et individus représentés au profit d'une reconnaissance de l'identité politique de la ville dans le Conseil. Le principe de la représentation est celui de la *pars pro toto* et non pas du mandat liant un représentant et un représenté.

C'est évidemment une telle conception qui se développa au même moment dans l'Église. L'*universitas* signifie toujours la totalité et elle englobe toute individualité de telle sorte que, par exemple, chez Hugues de Saint Victor, l'évidence du bien n'existe pas dans les individus isolés mais seulement au niveau de l'*universitas*, « *et pour répondre à la bonté divine qui s'étend sur tous mais est efficace en chacun, il faut que chacun agisse sur le plan de l'universitas* »¹⁶. La juridiction capitulaire est le fait de l'*universitas* et non des chanoines pris individuellement, ce qui justifie que le chapitre puisse s'opposer à un évêque négligeant¹⁷.

De même, au moment du Grand Schisme, les conciliaristes estimèrent que le Concile représentait l'Église mieux que le pape, en transposant sur le plan ecclésiologique les théories corporatistes déjà développées au siècle précédent dans le

16. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 21.

17. K. PENNINGTON, « Representation in Medieval Canon Law », dans M. FAGGIOLI, A. MELLONI (éd.), *Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance*, Berlin, LIT Verlag, 2006, p. 21-40.

domaine séculier¹⁸. Le pape, pour Nicolas de Cuse, était le mandataire du Concile, ce dernier étant la seule représentation légitime de la diversité et de l'unité de l'Église. À cette conception des conciliaristes s'opposait celle des papistes qui considéraient que seul le pape représentait l'Église dans son entièreté car il en présentait l'unité en un seul corps, montrant, rendant visible la réalité présente et vraie de l'Église universelle. Plus que l'opposition entre une conception ascendante ou descendante du pouvoir dans l'Église, mise en valeur par W. Ullmann, c'est la discussion de l'articulation entre le don des clés à saint Pierre par le Christ et sa promesse d'une protection de son Église contre les portes de l'enfer qui nourrit les positions de l'un et l'autre camp¹⁹.

Toutefois, dans cette importation par l'Église des procédés représentatifs en vigueur dans les *universitates* médiévales, s'immiscit toujours un élément incarnatif. Et le droit corporatif canonique prévoyait une autorité partagée entre le chapitre et l'évêque, ce dernier incarnant l'ensemble de son Église en tant que tête de celle-ci. Deux genres de représentation cohabitaient ainsi :

« *la représentation comme personification de la communauté en sa tête, et la représentation comme délégation d'autorité faite par une communauté à son agent. Pour la pleine représentation d'une église cathédrale à un synode, les deux genres étaient nécessaires, l'évêque et le fondé de pouvoir étaient tous deux convoqués* »²⁰.

Car, depuis toujours, une autre manière de figurer et de diriger une pluralité comme totalité était connue : l'incarnation.

B. LE PRINCIPE INCARNATIF

L'incarnation est un mode de gouvernementalité très ancien et très répandu dans toutes les monarchies. Il repose sur un certain nombre de présupposés et engage un certain nombre d'implications logiques. Ces présupposés sont au

18. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

19. *Ibid.*, p. 25-26.

20. B. TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, trad. fr., coll. Leviathan, Paris, PUF, 1993, p. 42.

nombre de trois : l'organicité du social, la sacralité du pouvoir, la prévalence de la qualité sur la quantité.

1. L'organicité

Tout d'abord la théorie incarnative se déploie dans le cadre d'une conception organiciste et communautaire de l'ensemble gouverné.

Pendant longtemps, une manière de figurer l'unité de la communauté avec l'ensemble du monde est de la représenter sous la forme d'un corps, la métaphore corporelle étant un des moyens les plus anciens et les plus constants pour dire que le social est naturel. Et c'est la théologie catholique qui a popularisé en Occident la métaphore corporelle comme image de l'unité et de la totalité sociales.

Les métaphores de l'organisme en matière politique et sociale sont en effet avant tout des arguments. On cherche à étayer une démonstration, à défendre une cause, celle de la consistance du plan humain et de son intégration dans la totalité de l'univers. Concevoir les phénomènes historiques, politiques et sociaux comme réalité organique, c'est intégrer le plan humain dans l'ordre des réalités physiques et naturelles et donc implicitement les soustraire à la discussion et à la contestation.

2. La sacralité

La deuxième caractéristique de l'incarnation et qui, là encore, permet de l'opposer à la représentation, c'est la sacralité du pouvoir qui se manifeste par le fait que le souverain est pontife. Il y a production de sacré chaque fois que l'on atteste de l'existence de vérités inaccessibles à l'entendement commun sans l'intervention d'interprètes autorisés, médiateurs ou gardiens de la bonne interprétation. Et l'ordre politique repose toujours sur la production de sacré résultant de l'activité de pontifes, ceux qui font le pont entre la société et des vérités intangibles ou des principes recteurs. Ces pontifes peuvent n'avoir aucune caractéristique sacerdotale : savants, juristes, professionnels de l'interprétation des textes fondateurs, hommes politiques inspirés ou visionnaires. Mais ils ont en commun de tenir un discours inaccessible aux profanes et qui pourtant parle d'eux et les concerne directement. Leur

compétence, leur qualité de spécialistes sont mises en scène et l'interprétation qu'ils donnent des actes politiques reçoit sa légitimité du rituel qui accompagne leur prise de parole, de l'exhibition de leurs titres et du respect qu'ils inspirent.

3. La qualité

Le dernier trait de la configuration incarnative concerne la question de la qualification de l'opinion. Dans la pensée libérale, les voix se comptent et ne se pèsent pas parce que, au nom du principe d'égalité, toutes les opinions sont réputées également valables, plausibles, légitimes. C'est aussi parce qu'avec la pluralisation des fins et des valeurs, il n'y a plus d'étalon objectif pour les évaluer. Dès lors, puisque l'opinion est plurielle, partagée, variable, le pouvoir se doit de la connaître et de la suivre. Le pouvoir libéral est un pouvoir qui procède de la société et non pas un pouvoir qui l'informe et la modère. Dans la conception libérale, la majorité n'est pas confondue avec l'unanimité mais l'on consent, aux fins de la paix sociale, à donner à la décision majoritaire tous les caractères de souveraineté de la décision unanime. Ceci par une convention à laquelle on adhère au nom de l'ordre et de la paix communs²¹.

À l'inverse, le pouvoir incarnatif peut commander à la société en raison d'une légitimité particulière qui tient, certes, à son origine transcendante mais surtout au caractère substantiel de la fin qu'il poursuit. En effet, dans la logique de l'incarnation, manifestation de la réalité sacrale et organiciste, il est possible de peser les voix, de les apprécier au regard d'un étalon tenant à l'objectivité du bien, du vrai et du juste. C'est ainsi que l'on a pu poser la légitimité de la *sanior pars* par rapport à la *major pars*. Il est toujours possible à une autorité supérieure de rectifier le résultat d'un suffrage en privilégiant la part la plus saine au détriment de la part la plus nombreuse des suffragants²².

21. H. KELSEN, *La démocratie. Sa nature, sa valeur* (1932), trad. fr., Paris, Economica, 1988.

22. Cf. au chap. 64 de la Règle de saint Benoît : « *Dans l'ordination de l'abbé, on prendra toujours pour règle d'instituer celui que se sera choisi toute la communauté unanime dans la crainte de Dieu, ou même une partie de la communauté si petite soit-elle, en vertu d'un jugement plus sain* ».

III. LE POUVOIR DANS L'ÉGLISE

On peut se demander à partir de là si l'exercice du pouvoir dans l'Église fait signe vers une inspiration et un mode de gouvernement démocratiques.

Disons d'abord que la forme démocratique de gouvernement ne suscite aucune prévention de la part du magistère, bien au contraire, puisque Pie XII dans son radio-message de Noël 1944 a rappelé que ce régime bénéficie d'une légitimité particulière en ce qu'il permet la réalisation d'importants droits fondamentaux : exprimer son opinion personnelle et ne pas obéir sans avoir été entendu. Il exigeait d'une saine démocratie la participation effective du plus grand nombre et engageait les gouvernements à la favoriser. Il rappelait aussi la doctrine ancienne de l'Église sur la différence capitale entre le peuple vivant et la masse inerte, cette dernière étant l'ennemie de la véritable démocratie²³.

Mais ce jugement positif porté sur la démocratie n'implique en rien que cette forme de gouvernement vaille pour l'Église.

Tout d'abord, et c'est là la raison la plus souvent invoquée par les auteurs, parce que l'Église est une institution fondée en dehors d'elle-même, obligée par des textes supposés issus d'une hétéronomie radicale, ne dépendant pas de la volonté humaine, alors que la démocratie est principalement immanente et ne repose que sur des principes qu'elle se donne elle-même²⁴.

Ensuite, et ce point est plus important pour notre propos, parce que l'Église ne se conçoit pas comme une collection d'individus porteurs chacun d'une volonté autonome, mais comme une unité organique rassemblant en un seul corps tous ses membres.

Dès lors, un synode ou un concile ne peuvent être conçus comme un parlement où les représentants sont porteurs d'un mandat électif traduisant la volonté des mandataires. L'assemblée synodale notamment ne doit rien à la conception

23. J.-M. DONEGANI, « Catholicisme et critique du vote », dans P. PERRINEAU, D. REYNIÉ (dir.), *Dictionnaire du vote*, Paris, PUF, 2001, p. 158-160.

24. Jamais le magistère n'a concédé quelque agrément aux implications possiblement indifférentistes des postulats démocratiques. Cf. JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, 1979, n°21, *Centesimus annus*, 1991, n°17 et 46, *Veritatis splendor*, 1993, n°51, 61, 64, 101, *Fides et ratio*, 1998, n°15.

libérale de la représentation, mais bien plutôt à la conception de la représentation organique des communes médiévales où il s'agissait de reconstituer une image fidèle des composantes essentielles de la cité. Ainsi, dans la préparation d'un synode la plus grande attention est accordée à la définition des parties représentées du diocèse : paroisses, mouvements, instituts de vie consacrée, séminaires, sociétés de vie apostolique etc. Et l'on sait les débats qui ont eu lieu dans certains diocèses autour du nombre de représentants de chacune de ces parties, certains membres par exemple de l'action catholique ouvrière plaidant pour un nombre de représentants égal à la proportion d'ouvriers dans le diocèse et non pas du nombre de membres du mouvement, ou bien ce désir quelquefois de donner une image non pas de la situation présente mais de celle que l'on souhaiterait instituer, en augmentant très sensiblement le nombre de jeunes dans la représentation diocésaine.

On est donc dans un système de figuration organique et non de représentation individualiste. Et le synode est conçu non comme un organe de décision mais de conseil de l'évêque en raison du pouvoir exclusif de ce dernier de légiférer.

Par ailleurs, le synode réalise et réaffirme la territorialisation de l'Église dans la revalorisation du cadre diocésain. Et ceci en opposition avec la dispersion associative qui a marqué la vie de l'Église, notamment par l'intermédiaire de l'action catholique. Il y a une tension traditionnelle entre communauté hiérarchique et communautés associatives qui est ici résolue au profit de la première. La revalorisation du cadre diocésain a pour conséquence de privilégier le mode d'organisation territoriale par rapport au mode d'organisation sectoriel. Et ce mode d'organisation territoriale permet des passages et des dialogues entre le peuple de Dieu strictement définis par le baptême et tous ceux qui sont aussi ordonnés à ce peuple sans en être formellement.

Ces deux aspects, organicité et territorialisation, permettent la manifestation de l'unicité et de l'intégralité du corps ecclésial, dans la réalisation de l'Église en un lieu. Le lien entre l'Église particulière et l'Église universelle, assis sur un principe synodal, marque la prévalence de l'unité dans la reconnaissance des diversités et peut être reconnu comme l'expression d'un régime politique particulier.

IV. L'ÉGLISE ET LA DEMONCRATIE

Lorsque l'on répète que l'Église n'est pas et ne peut être une démocratie, c'est pour signifier d'abord qu'elle ne repose pas sur l'empire de la volonté. L'Église n'est pas un système représentatif qui fonctionnerait sur le mandat électif, sur un transfert de volonté. Par ailleurs, sa direction, au niveau épiscopal comme au niveau pontifical, ne relève pas de la souveraineté du peuple²⁵. Pour autant, peut-on affirmer qu'elle n'est pas démocratique ?

Nous avons vu que démocratie et représentation ne sont pas superposables. On a conçu des systèmes représentatifs non démocratiques, comme les états-généraux des anciens régimes, et des systèmes démocratiques non représentatifs, par exemple la conception schmittienne de la démocratie comme réalisation de l'unité du peuple, sans intermédiaire, unité réalisée dans son incarnation par son chef.

Le principe d'organisation de l'Église est de type incarnatif et non représentatif parce que ses principes répudient à la fois l'individualisme et le volontarisme. Comme le rappelle Gilles Routhier, le peuple de Dieu n'est pas une collection d'individus :

« *C'est ce peuple rassemblé qui est, comme totalité, sujet d'action et de droit* »²⁶.

L'incarnation implique, comme nous l'avons vu, l'organicité du social, la sacralité du pouvoir et enfin la prévalence de la qualité sur la quantité. Ces trois traits se retrouvent dans l'organisation ecclésiale. Mais ils caractérisent plus généralement un type de démocratie, substantielle et non pas représentative, corporative et non pas individualiste. Et si, comme le rappelle le discours de Pie XII de Noël 1944, le peuple démocratique ne doit pas être

25. Karl Rahner s'est fait le défenseur d'une conception démocratique et représentative de l'Église synodale. Pour lui, il serait souhaitable qu'un synode composé d'évêques, de prêtres et de laïcs soit l'organe suprême de gouvernement de chaque Église nationale. Cette position a été vigoureusement combattue par Joseph Ratzinger, comme « *chimérique* » et « *étrangère au Nouveau Testament et à la tradition de l'Église* ». Cf. K. RAHNER, « Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche », dans *Gesellschaft und Kirche*, Munich, 1970. ; J. RATZINGER, « Democratizzazione della chiesa ? », dans J. RATZINGER, H. MEIER, *Democrazia nella Chiesa*, Brescia, Editrice Queriniana, 2003, p. 7-54. Citation, p. 32.

26. G. ROUTHIER, « La recezione dell' ecclesiologia del Vaticano II : problemi aperti », dans Associazione teologica italiana, *La chiesa e il Vaticano II*, Glossa, Milano, 2005, p. 3-45. Citation p. 13.

confondu avec la masse inerte, alors le peuple de Dieu comme totalité informée par un principe transcendant, peut apparaître comme un modèle du peuple démocratique.

N'oublions pas l'analyse d'Hannah Arendt qui conçoit le totalitarisme comme issu directement de l'individualisme atomistique : c'est parce que les individus ont été d'abord séparés dans une série anonyme et amorphe qu'ensuite le pouvoir totalitaire peut s'en emparer pour en faire l'objet du pouvoir²⁷. Et l'étude sociologique de W. Allen sur une petite ville nazie a démontré que le pouvoir totalitaire s'est appuyé sur l'émiettement des individus et la dissolution de tout corps intermédiaire²⁸. L'organicité du social et, plus encore, sa rectification par un principe transcendant, c'est-à-dire échappant à la volonté souveraine, est un rempart contre la sérialité qui conduit à la massification et à la réification du peuple.

La synodalité de l'Église est donc finalement le signe de son caractère « *substantiellement* » et non « *formellement* » démocratique, l'expression d'un peuple non constitué d'individus et ne pouvant donc pas reposer sur le système représentatif.

Il est clair que cette version de la démocratie, loin d'apparaître comme un héritage aujourd'hui insignifiant, peut au contraire être perçu comme un modèle à opposer à la démocratie représentative. Car c'est bien la détermination représentative de la démocratie qui est aujourd'hui contestée dans les sociétés occidentales, notamment par les mouvements populistes, sans que jamais ne soit remis en cause le fondement démocratique du système politique.

Mais la question que pose la démocratie substantielle exprimée dans le principe synodal est celle de la participation du peuple de Dieu à l'entretien de la référence.

On sait que les ensembles humains se manifestent le plus souvent par interaction ou organisation. Interaction lorsque les groupes sont suffisamment petits pour que tous leurs membres se connaissent. Organisation lorsque le groupe étant plus nombreux, il s'exprime par des règles, des statuts et des rôles. Toutefois, il est un autre type de regroupement qui repose sur la référence, associant des personnes par l'origine

27. H. ARENDT, *Le système totalitaire* (1951), trad. fr., Paris, Seuil, 1972, p. 27-50.

28. W. S. ALLEN, *Une petite ville nazie* (1957), trad. fr., Paris, Robert Laffont, 1967.

commune, l'espoir partagé et une symbolique conjuguée dans une histoire, une langue, des rites, une mémoire.

L'Église est avant tout un regroupement par référence. Certes, elle ressortit aux trois types de regroupement humain. Elle fonctionne par interaction dans les équipes d'action catholique, les communautés de base, les groupes de prières, etc. et la pastorale a souvent visé la formation ou la revitalisation de ce type de groupements. Elle est une organisation dotée d'un droit qui précise les modalités de son fonctionnement. Mais ce qui fait la spécificité de l'Église, c'est que ses membres partagent une symbolique commune grâce à laquelle ils se reconnaissent comme ayant une origine et une fin communes. La question de la démocratie ecclésiale conduit à s'interroger sur la participation des membres de l'Église à l'élaboration et à la survie de la référence. C'est, en effet, à ce niveau que les institutions du croire sont interrogées sur leur survie dans le contexte contemporain marqué par l'exigence de participation du plus grand nombre. Une participation non seulement à la convivialité dans les groupes de fidèles, non seulement aux prises de décision dans l'organisation ecclésiale, mais aussi à l'élaboration de la référence commune, à l'interprétation des sources de la foi, à l'identification des voies de salut. C'est la synodalité dans laquelle s'exerce le *consensus fidelium*²⁹.

Faute de réussir cette opération, un fossé risque de se creuser entre une institution solide mais vide et n'arrivant plus à transmettre sa mémoire, et de l'autre une poussière d'expériences religieuses ou croyantes incapables de se relier les unes aux autres et donc de trouver l'inscription dans une lignée dont elles ont besoin pour exister comme telles.

Jean-Marie DONEGANI
Sciences Po
Paris

29. « Au lieu de focaliser notre attention sur telle institution synodale précise, nous proposons donc de parler de synodalité ou de conciliarité comme dimension constitutive du *sensus fidei fidelium*, pensant honorer ainsi le souci d'une prise en compte de la foi de tous, y compris du dernier (Jr 31, 34) » ; C. THEOBALD, « *Sensus fidei fidelium*. Enjeux d'avenir d'une notion classique », dans *Recherches de science religieuse*, 104/2, avril-juin 2016, p. 207-236.

VATICAN II ET LA PRÉSIDENTENCE UNIFIÉE DES TROIS FONCTIONS ECCLÉSIALES

AVANT D'ENVISAGER l'état actuel de la problématique qui va nous retenir, quelques rappels peuvent être opportuns.

L'ordination sacerdotale fut longtemps pensée en termes de « caractère », conféré à l'ordination, et de « pouvoir » alors reçu, le caractère touchant la personne du ministre, le pouvoir (pouvoir d'ordre) son action : essentiellement, faire du pain et du vin le Corps et le Sang du Christ. Théologie dont témoignent les manuels, qui ne commenceront à faire référence au sacerdoce du Christ qu'en plein 20^e siècle, aux fins de fonder christologiquement ce qui s'avérait théologiquement bien sommaire. On restait dans le cadre de la distinction devenue canonique entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction (provenant d'une mission canonique ultérieure). Vision binaire, donc, qui apparut insuffisante quand on voulut valoriser, et légitimer autrement qu'en l'intégrant au pouvoir de juridiction, la dimension magistérielle de l'autorité ministérielle. Elle en vint à faire l'objet d'une troisième *potestas* : l'influent manuel de L. Billot, sous l'accolade *potestas ecclesistica*, distinguera ainsi trois *potestates*¹ ; sachant que la question de savoir s'il fallait en rester à

1. L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. I³, Prati, 1909, p. 328s. ; comme Franzelin avant lui, cf. G. CANOBBIO, *Autorità e verità. Il magistero della Chiesa organo vivente della Tradizione negli scritti di G.B. Franzelin S.J.*, Brescia, 1979, p. 186s. ; de même M. NICOLAU et I. SALAVERRI, *Sacrae theologiae Summa. I. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De sacra Scriptura*, Madrid, La Editorial Católica SA, 1955³, n°1288, 1297s., qui parlent de *munera* quand il s'agit du Christ (n°1307, 1317) auxquels (comme chez Franzelin) il s'agit de participer.

une bipartition ou opter pour une tripartition n'alla pas de soi². L'encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943) évoquera pour sa part aussi bien le « *pouvoir sacré (potestas sacra)* »³ des ministres, par lesquels se perpétuent les trois fonctions (*munera*) du Christ « *Docteur, Roi et Prêtre* », que le « *pouvoir de l'Église* » ou le « *triple pouvoir* » des ministres. Dans son allocution *Magnificate Dominum* (1954), Pie XII mentionnera à plusieurs reprises les trois « *fonctions* » de la charge épiscopale⁴, préparant ainsi le chemin à Vatican II.

Le concile pourra donc articuler deux notions : d'une part la *potestas sacra* (pouvoir sacré), d'autre part les trois *munera* (fonctions), des ministres mais aussi du Christ. Notre propos vise à dire quelque chose de ce qui, au vu d'une telle critériologie, revient d'une part à l'ensemble des fidèles, de l'autre aux ministres ordonnés (évêques et prêtres). L'hypothèse consistera à poser que l'on peut comprendre *Lumen gentium* (LG) comme attribuant les trois fonctions à l'ensemble des baptisés, au titre de leur baptême, ce qui est reçu à l'ordination étant précisément le « *pouvoir sacré* », pouvoir qu'il va s'agir de qualifier plus précisément. Le concile a ainsi cherché à unifier le ministère de l'évêque et des prêtres (curés). Mais cette perspective suffit-elle pour équilibrer les statuts et tâches de « *tous* » et de « *quelques-uns* » ? La question se pose, dans un contexte où des requêtes contemporaines semblent chercher, plus ou moins consciemment, à promouvoir une dissociation entre les fonctions ecclésiales remplies par les ministres au titre de la *potestas sacra* : doit-on vraiment considérer que seul le ministre ordonné doit réunir entre ses mains la présidence des trois fonctions, alors même que celles-ci sont le fait de l'ensemble des baptisés ?

Y. de Montcheuil parle équivalentement de trois « *pouvoirs* » ou « *fonctions* » ; Y. de MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris, Cerf, 1949, p. 89 et s. (leçon du 8 janvier 1943). Voir Y. CONGAR, « Sur la trilogie : prophète-roi-prêtre », dans *RSPT*, 67, 1983, p. 97-115, ici p. 108-109.

2. « (...) les théologiens semblent hésiter un peu sur la réponse » (J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1904, p. 232).

3. Au singulier, *sacra potestate*, et non au pluriel comme dans la traduction française habituelle.

4. Allocutions *Si diligis* (31 mai 1954) (« *triplici munere ac praerogativa* ») ; *Magnificate Dominum* (2 novembre 1954) (« *de duobus ceteris muneribus* »).

I. DES *MUNERA* QUI SONT LE FAIT DE TOUS

Comme l'a montré Martin Pinet, nous avons affaire, avec Vatican II, à trois *munera* –et non plus à trois *potestates*. Quand ces *munera* sont-ils conférés ? À l'ordination, ou au baptême ? Tout dépend de la définition qu'on en donne. Si on inclut dans le *munus* la dimension de « pouvoir », ils le sont à l'ordination : continuer de parler de trois *potestates* conduirait à cette interprétation. L'expression même *munus regendi*, « fonction de gouvernement », semble bien impliquer une dimension d'autorité ministérielle. LG 21 va en ce sens : « La consécration épiscopale, avec la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner (...) » : les *munera* apparaissent comme le propre des évêques, et sont reçus à l'ordination.

Notre thèse –dans la continuité du travail de Martin Pinet⁵– sera ici que les *munera* sont, en fait, conférés au baptême. Tout baptisé est appelé à annoncer, sanctifier, et sinon gouverner, à œuvrer pour la communion ecclésiale (ce qui est le propre, la fin, du gouvernement) : charge, mission, *onus*, *munus*. Cette capacité est conférée au (à la) baptisé(e) par sa participation sacramentelle aux *munera Christi*. Tâches diverses, issues d'une vocation unique, en relation aux autres baptisés, mais autrement que sous l'angle d'une autorité (d'une *potestas*) sur eux.

On le comprend facilement s'agissant du *munus docendi*, envisagé comme fonction d'annonce de l'Évangile : elle revient à tous, même si tous ne la mettent pas en œuvre ; il en va de même du *munus sanctificandi* : c'est toute l'Église qui, selon la formule d'Y. Congar, est sujet intégral de l'action liturgique, et donc sacramentelle⁶. S'agissant du *munus regendi*, l'appellation même, nous venons de le rappeler, semble impliquer l'idée de direction. Mais, fondamentalement, il s'agit de servir la communion dans l'Église, le Christ dans son corps ecclésial.

5. M. PINET, *La notion de munus au concile Vatican II et après. Pour une fondation théologique du pouvoir dans l'Église*, Rome, Lateran University Press, 2021.

6. Cf. Y. CONGAR, « L'«ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (dir.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, perspectives*, Paris, Cerf, 1967, p. 241-282.

On en est conscient aujourd'hui, même si la première tâche des laïcs demeure *ad extra* (témoignage dans le monde, offrande de sa vie...).

Vatican II autorise cette lecture. Il suffit de renvoyer à LG 31 : on entend par « laïcs » les fidèles « *qui devenus participants, à leur manière, des fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ, (...) remplissent, pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le Peuple chrétien* ». Que les *munera* soient le fait de tous les baptisés, et donc communs aux ministres ordonnés et aux fidèles laïcs, Jean-Paul II l'avait affirmé : après avoir noté qu'une lecture « *attentive* » du concile montre qu'« *il apparaît clairement qu'il faut parler d'une triple dimension du service et de la mission du Christ plutôt que de trois fonctions différentes* », le pape énonce :

« *Comme chrétiens, membres du peuple de Dieu, et ensuite comme prêtres participant à l'ordre hiérarchique, nous prenons notre source dans l'ensemble de la mission et de la fonction de notre Maître qui est prophète, prêtre et roi, pour lui rendre un témoignage particulier dans l'Église et devant le monde* »⁷.

Citons enfin le théologien devenu archevêque de Modène Erio Castellucci :

« *La triple charge (munus) (...) est commune à tous les baptisés. Les modalités concrètes qu'assume une telle réponse sont cependant différentes de personne à personne* »⁸.

7. JEAN PAUL II, *Lettre aux prêtres* pour le Jeudi saint 1979, n°3.

8. E. CASTELLUCCI, « Sacerdozio », dans G. CALABRESE, Ph. GOYRET, O. FR. PIAZZA (dir.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Rome, Città Nuova, 2010, p. 1241 A. Voir aussi par ex. P. VALDRINI et É. KOUVEGLO, *Leçons de droit canonique*, Paris, Salvator, 2017, n°302 : le *munus regendi* ou fonction de gouvernement « *est une fonction confiée à l'Église en tant que communauté à laquelle participent tous les baptisés* », avec référence au can. 204 §1. Les baptisés participent à la fonction royale du Christ « *quand ils favorisent l'unité du Corps du Christ, s'adonnent à des œuvres qui favorisent la communion entre les hommes dans la communauté ecclésiale et dans les sociétés auxquelles ils appartiennent. Le droit d'association et de la vie consacrée peut se comprendre comme exercice du munus regendi* ». M. Pinet écrit : « *Le Concile attribue au Christ le munus, qui en est le seul titulaire propre ; par la grâce de l'Esprit Saint, ce munus est donné aux chrétiens dans la consécration du baptême et/ou de l'ordination, et ce même Esprit Saint permet enfin son exercice* », *op. cit.*, p. 48. Il reste à expliciter le « *et/ou* » : redoublement ? spécification ?

Ajoutons une considération supplémentaire : nul n'ignore qu'on rappelle en haut lieu qu'il revient à tout baptisé d'évangéliser (tous « *disciples missionnaires* » !). Il faudra donc soit ajouter un quatrième *munus*, disons un *munus nuntiandi*, dont on ne verrait pas pourquoi le statut serait différent des autres, soit considérer que le *munus docendi* de tous intègre cette dimension d'évangélisation.

Ce qui est reçu au baptême, on peut oser dire que c'est bien une fonction, une charge⁹, comprise comme tâche à accomplir, comme vocation à mettre en œuvre. Non pas un ministère (*officium*), mais ce qui pourra en être le fondement. Et si l'on veut insister sur une mise en garde, on dira qu'il ne s'agit pas d'affirmer que les *tria munera*, tels qu'ils sont compris pour les évêques, peuvent être exercés par tous, même sur délégation, mais que la réalité *munus/munera* est exercée différemment selon les états, selon qu'elle est ou non conjointe à ce qui est conféré à l'ordination (épiscopale ou presbytérale). Il y a longtemps qu'un Y. Congar, soulignait que la mise en œuvre des *munera* était le fait de toute l'Église, sur un mode différencié¹⁰.

Ce qui ressort de ces brèves considérations est donc bien le caractère « *en chantier* » de la notion de *munus*, selon l'heureuse expression de M. Pinet¹¹, et ce qu'on peut aussi appeler sa souplesse, bienvenue en un temps où la réflexion théologique et canonique s'efforce, s'agissant des responsabilités ecclésiales,

9. L'édition du Cerf des documents de Vatican II (R. WINLING) traduit *munus* par « charge » aussi bien en LG 21 (à propos des évêques) qu'en LG 31 (s'agissant des laïcs). Mais la même édition peut traduire *munus* par fonction (LG 34, la « fonction sacerdotale » du Christ, cf. AA 2) ou mission (*Ad Gentes* (AG) 23, la « mission d'évangélisation »).

10. « L'Église ancienne voit l'activité pastorale s'exercer principalement par les trois actes classiques, correspondant aux trois fonctions du Christ et de l'Église : proposition de la Parole, célébration des sacrements, conduite spirituelle vers le bien et la perfection. Pour les Pères anciens, c'est l'ecclēsia elle-même qui est le sujet de ces actes, c'est-à-dire la personne qui exerce l'acte et en porte la responsabilité. Certes, tous ne l'ont pas de la même manière. (...) L'ecclēsia est un corps organique et structuré (...) ; mais elle est un corps tout entier vivant, dont les membres exercent, chacun à sa manière, les actes par lesquels le corps se forme et grandit » ; Y. CONGAR, Préface à K. DELAHAYE, *Ecclēsia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 1964, p. 8.

11. À Vatican II, « le *munus* est une notion 'en chantier', à la fois spirituelle et juridique, et dont le contexte d'utilisation influera fortement la signification », *op. cit.*, p. 45.

de trouver du neuf dans l'ancien. Souplesse, et aussi richesse, ce qui nous permet de nous accorder avec Th. Joubert quand il écrit qu'il faut définir « *la mission ecclésiale à partir de la notion de munus* »¹² : l'accent est mis sur le service à accomplir, donc sur le lien à la communauté.

Notons, avant de passer à l'étape suivante, que l'on enracine en Christ cette triple fonction. On parlera de participation au sacerdoce du Christ, comme aime à le faire la théologie contemporaine, à la suite de saint Thomas après une longue éclipse¹³ ; on se référera aux trois *munera* du Christ, Prêtre, Prophète et Roi¹⁴. Notons que l'ordre retenu par Vatican II dès lors qu'il énumère les trois fonctions n'est pas anodin¹⁵ : quand il s'agit des *munera* du Christ lui-même, on a l'ordre Prêtre-Prophète-Roi (ou sacerdotal-prophétique-royal), et il en va ainsi quand il s'agit de la participation des laïcs ou de l'ensemble des croyants (cf. *LG* 12 et 31 ; *Apostolicam actuositatem* (*AA*) 2) ; s'agissant des ministres ordonnés, l'ordre est Prophète (Docteur)-Prêtre-Roi (Pasteur) (voir *LG* 21 et la succession de *LG* 25-26-27 ; *LG* 28 ; *AA* 2 ; également en *Presbyterorum ordinis* 1 : les *presbyteri* « *sont promus au service du Christ Docteur, Prophète et Roi* » –ce qui constitue une exception à l'ordre Prêtre-Prophète-Roi normalement appliqué

12. Th. JOUBERT, « Réflexions sur la mission canonique confiée aux laïcs dans la constitution *Praedicate Evangelium* », dans *L'Année canonique*, LXII, 2022, p. 143-160, ici p. 153.

13. Ainsi que M. Pinet : « *Le munus est une participation dépendante et subordonnée au sacerdoce du Christ, sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle* », *op. cit.*, p. 97 ; voir p. 453.

14. Ainsi *LG* 12, 31, 35, ... Voir M. PINET, *op. cit.*, p. 55 et s. ; « *Les évêques et les laïcs partagent la même mission, selon un service différent, de même qu'ils participent les uns et les autres aux mêmes munera Christi tout en les mettant en œuvre d'une manière spécifique. Il reste à bien comprendre la différence signifiée par le fait de participer aux tria munera 'au nom du Christ et en son pouvoir', ce qui est le propre des évêques, et le fait d'en être rendus 'participants', ce qui est le propre des laïcs* » ; *ibid.*, p. 58, l'auteur commentant *AA* 2, puis p. 59 *AA* 10.

15. Voir P. DE MEY, « The Bishop's Participation in the Threefold *Munera* : Comparing the Appeal to the Pattern of the *Tria Munera* at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues », dans *The Jurist*, 69, 2009, p. 31-58, ici p. 36-37 ; *idem*, « Sharing in the Threefold Office of Christ, a Different Matter for Laity and Priests ? The *Tria Munera* in *Lumen Gentium*, *Presbyterorum Ordinis* and *Ad Gentes* », dans A. C. MAYER (dir.), *The Letter and the Spirit. On the Forgotten Documents of Vatican II*, Leuven, Peeters (BETL CCXCVII), 2018, p. 155-179, ici p. 170.

au Christ). Vatican II ne mentionne donc jamais en premier lieu la dimension sacerdotale, mais la dimension prophétique, quand il s'agit des *munera* exercés par des ministres.

Il reste à se demander ce qui advient lors de l'ordination, épiscopale et presbytérale.

II. DE LA *POTESTAS* CONFÉRÉE À L'ORDINATION À LA PRÉSIDENTE ECCLÉSIALE

Vatican II adopte le vocabulaire de la *potestas sacra* (LG 10, 18 et 27). Il ne s'agit pas ici de souligner ce que ce vocabulaire a de problématique dans le contexte actuel¹⁶, mais d'essayer de comprendre, de traduire, voire d'adapter une catégorie, assez remarquablement absente des études générales sur le sacrement de l'ordre¹⁷, mais qui a soulevé davantage d'intérêt ces dernières années¹⁸.

Nous proposons de comprendre cette *potestas sacra* comme une « *présidence* », de la communauté et de ce qui la constitue telle, à savoir les trois *munera*¹⁹. Ceci dans la continuité de LG 20 :

16. J. Famerée évoque l'« *ambiguïté* » de la *potestas sacra* : « *Ce 'pouvoir sacré' peut être bien compris comme un pouvoir d'ordre spirituel, d'un autre ordre donc que le pouvoir habituel (séculier). Mais un pouvoir qualifié de 'sacré' peut facilement être sacralisé et absolutisé, et cela n'a pas manqué au cours de l'histoire de l'Église...* » ; J. FAMERÉE, « Le ministère ordonné selon Vatican II : avancées et limites. Pourquoi ce concile ne suffit-il plus aujourd'hui ? », dans *RTL*, 53, 2022, p. 409-435, ici p. 425. Voir dans cette livraison la contribution de B. Cholvy.

17. Alors même qu'elles envisagent les trois *munera* ; voir, par ex., G. FARRARO, *Il sacerdozio ministeriale. Dottrina cattolica sul sacramento dell'ordine*, Naples, Grafite, 1999 ; Th. J. O'MEARA, *Theology of Ministry*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1999² ; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Brescia, Queriniana, 2002 ; K.B. OSBORNE, *Orders and Ministry. Leadership in the World Church*, Maryknoll/New York, Orbis Books, 2006.

18. Voir A. BORRAS, « À l'occasion du 'Rapport Sauvé', quelques considérations canoniques sur le 'pouvoir sacré' », dans *RDC*, 71, 2021, p. 251-276 ; *idem*, « La *sacra potestas*, la seule voie pour la participation des laïcs au gouvernement de l'Église ? », dans *NRT*, 144, 2022, p. 612-628, études auxquelles nous renvoyons pour une prise en considération de la catégorie ; voir la bibliographie donnée par S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, Queriniana, 2008, p. 330.

19. Nous avons rédigé ces lignes quand nous avons pris connaissance de l'article cité ci-dessus de J. FAMERÉE, « Le ministère ordonné selon Vatican II : avancées et limites (...) », dont nous sommes heureux de constater que les développements et les conclusions rejoignent entièrement les nôtres ; voir p. 430-433.

« Les évêques ont donc reçu, avec leurs collaborateurs les prêtres et les diacres, le ministère de la communauté, présidant (praesidentes), à la place de Dieu au troupeau dont ils sont les pasteurs en tant que maîtres pour l'enseignement, prêtres pour le culte sacré, ministres pour le gouvernement ».

Une telle « transcription » nous semble donc de nature à recevoir la réalité que vise le terme de « potestas (sacra) ».

Ce vocabulaire de la présidence, traditionnel, fait l'objet aujourd'hui d'une large réception dans le champ liturgique²⁰, mais aussi s'agissant de l'Église²¹. Étant généralement entendu que c'est parce qu'il préside (à) l'Église que le ministre évêque ou prêtre préside aux sacrements qui font l'Église²² – mais on

20. Voir L.-M. CHAUVET, « La présidence liturgique aujourd'hui : du mystère au ministère », dans *idem*, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 387-413. Également JEAN PAUL II, Exhortation apostolique *Pastores gregis* (2003) : « De là apparaît clairement l'importance de la vie liturgique dans l'Église particulière, où l'Évêque exerce son ministère de sanctification en proclamant et en prêchant la parole de Dieu, en guidant la prière pour son peuple et avec son peuple, en présidant la célébration des sacrements », n°32 ; cf. n°33-37.

21. On trouve le vocabulaire chez Grégoire Le Grand, « *sanctae romanae cui Deo auctore praesidemus ecclesiae* », dans *Registre des lettres*, II (SC n°520), Paris, Cerf, 2008, p. 110. « L'évêque préside à son Église, c'est-à-dire qu'il la dirige » (H. DE LUBAC, « Le Dialogue sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome », dans *idem*, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Œuvres complètes, t. X, Paris, Cerf, 2019, p. 338. Y. Congar écrit du ministère de pasteur : « C'est un ministère de présidence (...), au sens organique du mot. C'est-à-dire une fonction qui crée le lien d'un groupe et qui a une certaine position de vis-à-vis à l'égard des autres membres du groupe, un vis-à-vis qui ne l'en isole évidemment pas, mais qui le situe, précisément, comme lien des autres » ; Y. CONGAR, dans ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, Lourdes 1973, *Tous responsables dans l'Église ? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »*, Paris, Le Centurion, 1973, p. 64-65. « Le ministre n'a pas pour mission de tout s'attribuer. Néanmoins il doit 'présider' à la communion ecclésiale, y exercer un leadership » ; J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 235. Renvoyons enfin à Gh. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, p. 136, 196 et s. (développement : « *La présidence, un charisme et un sacrement* ») : « Si, selon Vatican II, la charge par excellence du prêtre est la 'présidence', la 'modération' d'une communauté, il ne revient pas à celui-ci de tout faire dans l'Église. Que les laïcs interviennent selon leur charisme propre (...) est une chose normale qui ne présente pas un caractère de suppléance du clergé manquant ni d'assistance au clergé présent » (p. 204). Pour une référence magistérielles, JEAN PAUL II, *Pastores gregis*, n°8, 63, p. 144-146.

22. Voir Y. CONGAR, « C'est parce qu'il a cette présidence que le prêtre préside l'Eucharistie. Son ordination l'habilite à cette double présidence » ;

peut aussi tenir que, puisque l'annonce de la Parole suscite l'Église, dans une ligne apostolique, il est logique que celui qui préside à l'annonce de la Parole (et à la célébration des sacrements) préside l'Église. On doit pouvoir tenir que, dans l'application de la trilogie au ministère de présidence, présider à l'annonce de la Parole et à la célébration des sacrements n'est pas tout à fait du même ordre que présider à la communauté/à l'Église : la première présidence est plus fondamentale, la seconde en dépend. C'est que la Parole (dans une perspective apostolique : l'apôtre est d'abord l'homme de la Parole) et les sacrements font l'Église plus radicalement que l'Église ne la proclame et ne les célèbre. L'Église naît de la Parole et des sacrements (« *Ecclesia de Eucharistia* »).

Quel que soit le point de vue retenu, on perçoit la cohérence, voulue par le dernier concile, dans cette présidence unifiée : présidence de l'assemblée eucharistique, présidence de la communauté née de la célébration de cette eucharistie et, en premier lieu, de l'annonce de la Parole. Une Parole, une Eucharistie, une assemblée, où tous sont actifs, mais où quelques-uns président (à) l'activité de tous. Ceci valant en premier lieu pour les évêques, en second lieu pour leurs collaborateurs les prêtres, mais non pour les diacres (quoi qu'il en soit de la formule de *LG* 20 citée ci-dessus)²³. On perçoit combien cette « *potestas sacra* » diffère du « *pouvoir* » que la théologie médiévale, reprise *ad nauseam* par la théologie des manuels, considère comme reçu à l'ordination, alors même que Vatican II, en référence à Trente, reçoit au passage cette théologie et ce vocabulaire²⁴.

Dans cette perspective, le sacerdoce est bien le fait de tous, la présidence ministérielle l'est de quelques-uns. Cette présidence, on va la référer au Christ, avec une dimension

préface à B.-D. MARLIANGEAS, *op. cit.*, p. 13 ; H. LEGRAND, « Sacerdoce ministériel », dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007³ : « *Il est logique que président à la célébration des sacrements du salut ceux-là qui président à l'Église comme communion de salut* ».

23. Nous rejoignons ici M. Pinet qui, citant *AA* 24, le reformule : l'évêque « *a la charge d'ordonner (ordinans) l'action des autres munus (ce qui suppose, plus qu'une simple organisation, de leur donner une direction) et de les joindre (conjungit) au sien (ce qui suppose, plus qu'une association, de les coordonner, de donner une direction commune)* » ; *op. cit.*, p. 74.

24. *PO* 2 évoque le « *pouvoir sacré, conféré par l'ordre, d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés* » (avec réf. à Trente, *DH* 1764 et 1771).

d'altérité, de référence à la Tête : un sacrement est requis, l'ordre²⁵. On ne craindra pas, la CIASE elle-même ne le récuse pas²⁶, de parler de présidence *in persona Christi*, voire *in persona Christi capitis*.

Sans développer ici ce qui pourrait s'épanouir en traité du sacrement de l'ordre (des évêques et des prêtres), signalons que la catégorie de présidence implique que d'autres agissent, activement : il s'agit de présider à une action, communautaire ; donc de commencer par ne pas l'empêcher ; de la stimuler, tout en honorant quelque chose comme une fonction de régulation/coordination. Le *munus* de tous et chacun est régulé par la *potestas* (l'*auctoritas*, le *ministerium*,...) de quelques-uns. « Présider », ce n'est pas tout faire ; c'est veiller à ce que tout se fasse, à ce que chacun fasse ce qu'il peut et doit faire : qu'il s'agisse de pastorale ou de liturgie. C'est, sans doute, agir en vue d'un consensus (on ne dit pas : d'une unanimité).

Moyennant quoi, les « tous » peuvent se voir reconnu un rôle particulier, autorisé, dans les trois *munera*, au titre de leur baptême : donc avec un fondement sacramentel, précisé par ce qui sera souvent une lettre de mission et constituera un office ou ministère laïc. Le *munus* baptismal est le fondement de l'office qui peut être confié par l'autorité compétente à une personne laïque, constituant ainsi un ministre laïc.

Il semble que cette façon de voir les choses donne du « jeu » à l'exercice de l'autorité et des responsabilités dans l'Église, tout en honorant la tradition catholique.

Moyennant quoi, on perçoit que cette perspective, à n'en pas douter fondée dans l'état actuel de la théologie des ministères en catholicisme, ne remet pas en cause deux éléments.

C'est le ministre ordonné qui, dans la vie ecclésiale concrète, quand il s'agira de trancher, aura le dernier mot. Et cela aux trois niveaux de la vie ecclésiale –car si l'on touche

25. La dimension sacramentelle est précisément ce qui montre l'identité entre la « *présidence* » et le « *pouvoir sacré* ». S. PIÉ-NINOT, *op. cit.*, p. 329 et s., traduit *potestas sacra* par « *pouvoir sacramentel* » ; l'auteur regrette avec E. Corecco que l'expression n'ait pas été retenue dans le CIC, car considérée comme trop juridique.

26. *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020. Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église* (CIASE), octobre 2021, §0882 et s., p. 320 et s. ; <http://www.ciase.fr/rapport-final/>.

aux principes qui régissent l'un de ces trois niveaux, il faut le faire pour les deux autres : le dernier mot reviendra à l'évêque dans le diocèse, au curé dans la paroisse, au pape dans l'Église universelle. On n'envisagera pas que ce dernier mot revienne à un collègue ou à une équipe, où la voix du « *un seul* » figurerait au même titre que la voix des « *quelques-uns* », représentants de « *tous* ». Moyennant quoi, maintenir ce principe n'empêche pas de continuer à travailler sur l'« *amont* » de la décision (l'« *avant-dernier mot* »), son élaboration, nécessairement communautaire, et sur son « *aval* » : c'est toute la dimension de l'« *accountability* », qui revient à assumer, publiquement, des décisions prises dans la clarté. Il est inutile de dire à quel point on a pu, et on peut, pécher dans l'Église à ces niveaux.

Réserver ainsi le dernier mot aux ministres ordonnés pourra sembler laisser intactes les fondations d'un cléricalisme qu'il s'agit de récuser. D'autres points de vue sont sans doute légitimes ; nous en restons ici aux éléments acquis du discours catholique, tel, notamment, que Vatican II l'a mis en œuvre.

III. UNE PRÉSIDENTENCE NÉCESSAIREMENT UNIFIÉE ?

Mais reste l'autre élément, celui qui touche au cœur du propos de cette journée d'études. Vatican II a voulu, avec une présidence unifiée des trois fonctions ecclésiales, remédier aux dissociations de l'ère préconciliaire, notamment aux scissions que pouvait entraîner la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Le concile a ainsi promu une théologie « *haute* » de l'épiscopat²⁷ : on sait que la distinction entre les deux pouvoirs avait contribué à valoriser la figure du prêtre, détenteur d'un pouvoir reçu à l'ordination, sur le *corpus verum Christi*, pouvoir sacerdotal par excellence faisant de lui, véritablement, un « *prêtre* », alors que l'évêque était situé du côté du pouvoir de juridiction, reçu seulement après l'ordination et donc de nature non proprement sacramentelle. Aussi Vatican II a-t-il énoncé, en référence à l'époque patristique, que l'évêque est revêtu de la plénitude du sacrement de l'ordre (cf. LG 21 et 26) –mais le concile ne pouvait guère dire autre

27. « *The Council exalted the episcopacy to an unprecedent peak of power and responsibility* » ; Cardinal A. DULLES, « True and False Reform », dans *First Things*, août/septembre 2003, p. 14-19, ici p. 18.

chose, faute de retomber dans l'*opinio hyeronimi* si commune au Moyen-Âge : l'évêque simple *primus inter pares*, du point de vue sacramentel, par rapport aux prêtres. Le statut ecclésial de l'évêque avait d'ailleurs été revalorisé à Trente²⁸ ; et des courants théologiques avaient, à partir de la fin du Moyen-Âge, développé, dans une perspective hiérarchique inspirée de Denys l'Aréopagite, une vision haute de la figure de l'évêque²⁹. Faut-il voir dans la théologie du dernier concile une des causes d'un exercice trop « monarchique » de l'épiscopat ? Certains auteurs l'ont affirmé avec force³⁰, le rapport de la CIASE rappelant en passant que l'évêque « dispose de la plénitude du

28. A. Tallon évoque la « nouvelle image du cadre diocésain, tel qu'idéalement il était vu par le concile » de Trente : « L'évêque est remis au cœur du dispositif ecclésiastique et affirme dans tous les domaines son pouvoir sur son diocèse et ses fidèles. Ces décrets s'inspirent de l'idéal de l'évêque mis au point par la Réforme catholique bien avant le concile (...). Mais, plus trivialement, l'assemblée tridentine a voulu cette restauration du pouvoir épiscopal tout simplement parce qu'elle était composée dans son écrasante majorité par des évêques », ce qui n'avait pas été le cas à Bâle ; A. TALLON, « Le diocèse au concile de Trente : cellule close ou espace ouvert ? », dans G. CHAIX (dir.), *Le diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs. France, XV^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2002, p. 17-32, ici p. 19. « Le concile de Trente a largement renforcé le pouvoir de l'évêque dans son diocèse (...) on parla parfois à son propos –sur le modèle de Charles Borromée à Milan (1564-1584)– d'absolutisme épiscopal' » ; « Introduction », dans H. PETTIAU et A. WAGNER (dir.), *L'Évêque contesté. Les résistances à l'autorité épiscopale des Pays-Bas à l'Italie du Nord*, Paris, Garnier, 2023, p. 16. Pour une actualisation, voir les « Conclusions » de St. PATZOLD, « *L'évêque contesté* », p. 223-230.

29. Dans la perspective dite « dionysienne », la vérité vient d'en-haut, et est successivement communiquée aux différents représentants des hiérarchies céleste et terrestre, pour finir par atteindre les degrés les moins élevés. On doit noter que la « pointe » du discours vise les religieux, dont l'état a une dignité seconde par rapport aux évêques : ceux-ci sont les maîtres des premiers en matière de perfection chrétienne et peuvent pratiquer la direction spirituelle ; cf. par ex. J.-P. CAMUS, *Les fonctions du hiérarque parfait, où se voit le tableau de l'évêque accompli* (1642), p. 640 et s. Sur ce thème chez saint Thomas, cf. E. CASTELLUCCI, *op. cit.*, p. 159 et s. Voir A. RÉGENT-SUSINI, « Dionysisme et gallicanisme : la figure de l'évêque selon Bossuet », dans *Revue de l'histoire des religions*, 226, 2009, p. 413-428.

30. « (...) la mise en pratique de Vatican II 'a ouvert la porte à un style de gouvernement très personnel de l'évêque. En mettant la plénitude du sacrement de l'ordre comme source de son pouvoir, le Concile a isolé l'évêque dans son caractère sacré' » ; M.-J. THIEL, *L'Église catholique face aux abus sexuels sur mineurs*, Montrouge, Bayard, 2019, p. 610, citant P. Valdrini, lui-même cité par C. HOYEAU et N. SENÈZE, « Abus sexuels dans l'Église, et maintenant ? », dans *La Croix* du 4 juin 2018.

*sacerdoce (sic)*³¹ ; des textes magistériels semblaient pour leur part vouloir comme désamorcer ce que la thématique pouvait avoir de problématique³².

Pensons surtout à ce que le concile a dit de l'évêque comme successeur des apôtres : affirmation on ne peut plus traditionnelle. Disons que Vatican II, dans l'effort sans précédent qui a été le sien de donner une théologie de l'épiscopat, a magnifié la dimension apostolique du ministère épiscopal. Or l'apôtre, par définition, est celui qui préside à l'ensemble de la vie ecclésiale, à tout ce qui la constitue et la fait grandir. On n'imagine pas l'apôtre (pensons à la figure de Paul), ne disons pas dépossédé de, mais partageant sur un pied d'égalité, l'une des trois fonctions.

Or c'est ici que les interrogations surviennent, et les mises en cause. Elles se font entendre depuis trois « lieux » différents.

Renvoyons tout d'abord aux réflexions issues des équipes synodales « *de base* », et citons quelques réflexions³³ :

En Savoie :

« Il a été proposé, à l'exemple des protestants, de séparer pouvoir temporel et spirituel ; l'idée peut être reprise (délibération communautaire) sans qu'il y ait une imperméabilité complète. Établir une gouvernance partagée du curé avec des laïcs (avec la parité), élus pour une période limitée (...) donner à des binômes, homme femme, une mission de responsabilité d'une communauté paroissiale (...). Donner un pouvoir réel aux EAP et aux conseils pastoraux (diocésain comme paroissial) (...) ».

À Lyon :

« Un conseil diocésain des laïcs avec voix délibérative pourrait être mis en place. Idée de mettre deux ou

31. « La place de l'évêque dans la procédure canonique est liée à la centralité de sa fonction au sein de l'Église. L'évêque dispose de la plénitude du sacerdoce (...) » (§1288, p. 446).

32. « Toute espèce de différenciation parmi les fidèles, selon leurs charismes, leurs fonctions ou leurs ministères, est ordonnée au service des autres membres du peuple de Dieu. La différenciation ontologique et fonctionnelle, qui place l'Évêque 'face' aux autres fidèles en raison de la plénitude du sacrement de l'Ordre qu'il a reçue, se comprend comme un être pour les autres fidèles, qui ne le sépare en rien de son être avec eux » ; JEAN PAUL II, Exhortation *Pastores gregis*, n°44.

33. Nous renvoyons à la *Collecte nationale des synthèses locales sur le Synode 2021-2024 sur la synodalité*, publiée le 9 juin 2022.

trois personnes en responsabilité d'une communauté paroissiale ou diocésaine, au lieu d'une. La gouvernance à tous les niveaux pourrait s'exercer en trinôme : une personne chargée de l'animation de la communauté, une personne chargée de la logistique, une personne chargée du spirituel, prêtre ou laïc formé »³⁴.

On voit qu'il est difficile de concilier ces requêtes avec ce qui a été rappelé de Vatican II...

La question est donc posée de la séparation possible entre présidence des *munera* : le *munus regendi*, compris comme la présidence de la communauté, pourrait être confié à un(e) laïc/que, ou à une équipe, le ministre restant titulaire du *munus sanctificandi*, devenant en fait l'aumônier de la communauté... Ce qui pourrait sembler un retour amplifié à une césure ordre/juridiction : aux clercs le culte, aux laïcs l'autorité pastorale... Plus fondamentalement, la question se trouve posée du statut du ministre ordonné (de prêtre [curé] mais aussi d'évêque) dans l'Église. A. Borrás rappelle que « *les instances [aujourd'hui prévues par le code] ont un caractère consultatif, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas voix délibérative. Si tel était le cas, la singularité du ministre ordonné des pasteurs serait évacuée et sa fonction de garantie de l'apostolicité pourrait être compromise* »³⁵. On peut comparer ce rappel au diagnostic de la sociologue D. Hervieu-Léger sur « *les fondamentaux du système clérical* » :

« Il n'est pas difficile d'associer des laïcs, femmes et hommes, à la gouvernance matérielle, économique, diplomatique et même pastorale de l'Église – et ils y sont d'ailleurs déjà largement engagés. Mais tant que le pouvoir sacramentaire et celui de décider en matière théologique, liturgique et juridique demeurent strictement dans les mains des clercs ordonnés, mâles et célibataires, rien ne peut vraiment bouger. On reste dans le même logiciel clérical »³⁶.

34. On lit aussi : « (...) *Des propositions de responsabilités féminines sont faites : lecture et homélies, distribution de la communion, diaconat, sacerdoce, responsabilités de gouvernance* ».

35. A. BORRAS, « Délibérer en Église : communion ecclésiale et fidélité évangélique », dans *idem* (dir.), *Délibérer en Église. Hommage à Raphaël Collinet*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 135-156, ici p. 148-149. Rappelons que le même auteur plaide pour une conception exigeante de la dimension consultative.

36. D. HERVIEU-LÉGER et J.-L. SCHLEGEL, *Vers l'implosion ? Entretiens*

Relevons le « *strictement* », qui semble ménager un certain espace : un tel pouvoir, demeurant dans les mains des clercs mais pas « *strictement* », pourrait ne pas prêter le flanc à de telles critiques...

Est-il exagéré de dire que les requêtes provenant des équipes synodales diocésaines ont quelque chose à voir avec les propositions émanant du deuxième « *lieu* » ? Il s'agit ici des auteurs qui souhaitent, depuis longtemps, revenir à une canonisation magistérielle et pratique de la distinction ordre/juridiction, et dont le cardinal Ghirlanda est la tête de file. On ne peut ici qu'évoquer le document réformant la curie romaine, rendant possible la direction d'un dicastère par un laïc, et les propos dudit cardinal justifiant ces nouvelles dispositions³⁷. S'agit-il d'un démembrement de ce que Vatican II a voulu unifier ? Sachant, et c'est une réserve de taille, que le chef de dicastère restera sous l'autorité du pape, qui, lui, sera toujours évêque. Comme les coordinateurs diocésains ou paroissiaux laïcs restent sous l'autorité de l'évêque ou du curé –le « *dernier mot* » évoqué ci-dessus n'est pas remis en cause.

IV. LES INTERPELLATIONS DE LA CIASE

Troisième « *lieu* » d'interpellation : la CIASE et son rapport. Certes, il s'agit ici d'interrogations, de recommandations, d'interpellations. Et le recours des auteurs du rapport à des catégories qu'il ne va certes pas de soi de maîtriser, et qui se recouvrent plus ou moins, ne semble pas toujours très clair. Rappelons les quatre registres en cause : les pouvoirs d'ordre³⁸ et de juridiction (ou de gouvernement)³⁹ ; les trois

sur le présent et l'avenir du catholicisme, Paris, Seuil, 2022, p. 373-374.

37. « *Le pouvoir de gouvernement dans l'Église ne vient pas du sacrement de l'ordre, mais de la mission canonique* » (propos lors de la présentation de la constitution, dans *L'Osservatore Romano* du 21 mars 2022). Voir Th. JOUBERT, « Réflexions sur la mission canonique confiée aux laïcs dans la constitution *Praedicate Evangelium* », *op. cit.*, p. 143-160.

38. Voir le §0879 : « *C'est par l'ordination qu'est conféré à un homme un 'pouvoir sacré' (on parle alors de 'pouvoir d'ordre') qui permet d'accomplir valablement l'acte sacramentel* » (p. 319).

39. Les « *modes de fonctionnement* » de l'Église « §1228 –permettent-ils de bien distinguer les responsabilités sacramentelles ('*les pouvoirs d'ordre*') (on notera le pluriel, inusité) et les responsabilités se rapportant au gouvernement de l'Église ? » (p. 429). Dans la « *synthèse* » introductive, la CIASE avait écrit : « *S'agissant de la gouvernance, la commission (...)*

munera ; la *potestas sacra*⁴⁰ ; les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire⁴¹. On perçoit bien la pointe du propos de la Commission : prôner une « *séparation des pouvoirs* », ceux qui sont détenus par l'évêque (et le curé), leur union en une même main se révélant source d'abus (de pouvoir) potentiels. Moyennant quoi, il y a matière à s'interroger⁴². La CIASE prend comme exemple, et modèle, la séparation des trois pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire. Des auteurs font part de leurs réserves sur la pertinence même d'une division empruntée à l'histoire des idées politiques, alors qu'elle est honorée par le code de 1983⁴³. Il semble

invite (l'Église) à s'interroger en profondeur sur les tensions palpables entre sa constitution hiérarchique et le désir de synodalité, et sur les conséquences de la concentration entre les mains de l'évêque des pouvoirs d'ordre et de gouvernement. En termes plus simples, sans toucher à quelque dogme que ce soit, il y a matière à réfléchir, selon des catégories qui valent pour toute organisation, y compris l'Église catholique, à l'articulation entre verticalité et horizontalité et à la séparation des pouvoirs » (§090, p. 47).

40. Nous donnons ci-dessous les références au rapport.

41. Même observation.

42. « *De quelle séparation de pouvoirs s'agit-il ? Est-ce la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de gouvernement ? Ou bien (de) (...) la séparation des pouvoirs au sein du pouvoir de gouvernement, celle à laquelle nous a habitués depuis Montesquieu entre pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, distinction également présente dans le Code de 1983* » ; A. BORRAS, « À l'occasion du 'Rapport Sauvé'... », *op. cit.*, p. 259. Il n'est pas inutile de souligner la structure de la section « *De la confusion dans l'exercice des pouvoirs* » (§1235 et s.) : après un paragraphe introductif sur l'« *organisation des pouvoirs au sein de l'Église* » marquée par un exercice conjoint par l'évêque et « *dans une certaine mesure le prêtre* » (en fait le curé, mais il est vrai que, pour Vatican II, le prêtre par excellence est le curé) de « *leurs trois charges sacramentelle, d'enseignement et de gouvernement* » (allusion aux trois *munera*), il est question des relations entre fors (§1236-1238), puis (§1239) de « *la concentration de tous les pouvoirs entre les mains de l'évêque, notamment d'ordre et de gouvernement* », c'est-à-dire (même phrase) du fait que l'évêque est « *présent à toutes les étapes de la procédure* ». Le paragraphe final (1240) évoque plus largement « *la confusion des pouvoirs dans l'Église* », opposée à la « *logique de séparation des pouvoirs* » sur laquelle « *se sont construites (...) les sociétés contemporaines* » et qui, « *principe fondateur de l'État de droit, (...) dépasse les seuls champs constitutionnels et politiques* ».

43. Le Code de 1983 distingue entre pouvoirs (can. 135, §1 ; 391, §1), mais n'envisage pas de séparation. « *Le recours à la théorie des trois pouvoirs selon Locke et Montesquieu, intellectuellement plus compréhensible pour des juristes laïcs, n'apparaît cependant pas très heureuse dans un système qui ignore, précisément, la séparation des pouvoirs et affirme l'unité de la potestas* » ; O. ÉCHAPPÉ, P. VALDRINI, J.-P. DURAND, J. VERNAY, *Droit canonique*, Paris, Dalloz, 1999², n°294. Voir P. VALDRINI et É. KOUVEGLO, *op. cit.*, n°323 et 324, ainsi que le n°325 sur les fondements théologiques

que la commission invite, sur le modèle de la séparation des pouvoirs pratiquée en démocratie⁴⁴, à quelque chose comme, sinon un démantèlement, du moins un assouplissement de la présidence unifiée des *munera* par le seul évêque, au nom de la *sacra potestas* dont il est détenteur. De cette séparation des pouvoirs, la CIASE dit qu'elle n'est « *pas incompatible avec la constitution hiérarchique de l'Église* »⁴⁵ : exemple de prise de position théologique de la part du rapport, certes légitime, mais qu'il aurait été intéressant de voir argumentée...

Il semble en fait que deux points préoccupent les auteurs du rapport, quand ils s'interrogent et interrogent sur une concentration des pouvoirs chez un seul ministre. Ils visent d'abord le non-respect de la distinction entre for interne et for externe⁴⁶. Or la question, pour importante qu'elle soit, semble d'un autre ordre : le respect de la distinction entre les fors ne dépend pas de l'organisation des « *pouvoirs* » ou des « *fonctions* », qui relèvent tous ou toutes du for externe. Dans ce domaine, il faut considérer l'abus de pouvoir qui peut relever de l'exercice de chacune des fonctions : à l'occasion de la célébration d'un sacrement, d'une prise de parole autorisée, d'un acte de gouvernement, conduisant à un empiètement sur le for interne.

du principe d'unité des pouvoirs de gouvernement : la communion dans l'Église. Mais les auteurs citent le 6^e principe de la révision du code de 1917 proposé par le synode des évêques de 1967, « *consacré aux procédures pour la protection des droits subjectifs* » : le Synode établit que « *doivent être clairement distinctes les différentes fonctions du pouvoir ecclésiastique, à savoir les fonctions législative, administrative et judiciaire et être établi convenablement par quel organe chaque fonction est exercée* ». Voir le même ouvrage, n°304 : Vatican II « *a introduit la catégorie de potestas sacra, afin de remettre en valeur l'unité des pouvoirs reçus et dépasser la vision séparatiste de la iurisdictio et de l'ordo* » (avec référence à LG 27, sur lequel voir P. DE MEY, « The Bishop's Participation... », *op. cit.*, p. 45 : on aurait souhaité que le concile ressente le besoin de diviser ces pouvoirs au moins de manière fonctionnelle, et une réflexion sur l'*accountability* mutuelle entre l'évêque et les autres membres du Peuple de Dieu).

44. Cf. §1240, p. 433, où les trois pouvoirs ne sont pas nommés comme tels, mais c'est bien à cela que la CIASE se réfère. C'est le §1290 qui rappelle qu'« *au sein de l'Église, les pouvoirs de légiférer, gouverner et juger ne sont pas séparés mais se trouvent tous réunis* » entre les mains de l'évêque, puis cite le canon 391 qui énonce qu'il « *appartient à l'évêque diocésain de gouverner l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit* ». La suite concerne bien la fonction judiciaire de l'évêque.

45. §1240, p. 433.

46. §1236 et s., p. 432, et recommandation n° 34, p. 433.

L'autre point relevé par la CIASE vise une concentration des pouvoirs qui empêche le fonctionnement de procédures judiciaires indépendantes de l'autorité mise en cause et qui reste juge et partie⁴⁷ : ce point relève davantage de notre problématique⁴⁸. On peut donc envisager les requêtes de la CIASE soit en considérant le principe qui est mis en cause, soit plus particulièrement les deux points qui viennent d'être évoqués.

La question de fond est celle de l'exercice d'une légitimité, de par les titulaires des pouvoirs en question, étant entendu que, en l'occurrence, celle-ci ne vient pas du peuple (ou de la Nation), qui la délèguerait à des représentants. Un pouvoir fondé sur une légitimité peut-il être limité par un autre pouvoir fondé sur la même légitimité ? Ou peut-il être limité par un pouvoir fondé sur une légitimité d'un autre ordre, qui pourrait être de rang inférieur ? En catholicisme, avant même de parler de légitimité de droit divin, on parlera de légitimité « *apostolique* » : un évêque, nous l'avons dit, tient sa légitimité, et son autorité, de ce que, en tant que successeur des apôtres, il exerce le ministère apostolique. Ce ministère apostolique peut-il être partagé entre plusieurs instances, dont certaines ne seraient pas épiscopales ? Ou ce ministère peut-il se voir équilibré, limité dans son exercice, par des instances dont la légitimité ne serait pas d'ordre apostolique ? Mais alors, de quel ordre ? D'un ordre simplement baptismal ? Voire démocratique ? On a évoqué ci-dessus les requêtes touchant à un rôle délibératif de conseils élus. Quand le rapport de la CIASE interroge « *l'identification de la puissance sacramentelle avec le pouvoir* »⁴⁹, sans parler de ce que cette identification

47. §1239, p. 433 ; § 1288 à 1299, p. 446-450, « *Une concentration des pouvoirs entre les mains de l'évêque dans le champ pénal, à revisiter* ». On notera que le propos commence par de brefs rappels sur « *la centralité de (la) fonction (de l'évêque) au sein de l'Église* », lequel « *dispose de la plénitude du sacerdoce* ».

48. Comme le reconnaît A. BORRAS : « *C'est à propos de la procédure pénale canonique que la CIASE constate la concentration entre pouvoir d'ordre et pouvoir de gouvernement (§1239) (...)* » ; « *À l'occasion du 'Rapport Sauvé'...* », *op. cit.*, p. 271.

49. La CIASE recommande de « *passer au crible (...) l'identification de la puissance sacramentelle avec le pouvoir* » (recommandation n°34, p. 433). Voir dans cette même recommandation l'invitation à « *passer au crible (...) la concentration entre les mains d'une même personne des pouvoirs d'ordre et de gouvernement, ce qui conduit à insister sur l'exercice*

peut avoir ici d'un peu difficile à déterminer⁵⁰, on demandera s'il peut y avoir dans l'Église catholique un « *pouvoir* » qui ne soit pas d'origine sacramentelle, ou si un pouvoir d'origine sacramentelle peut être équilibré par un pouvoir⁵¹ d'une autre origine, et donc procédant d'une autre légitimité. Alors que la légitimité, d'origine apostolique, passe par le sacrement. Ou serait-ce que le baptême peut constituer à lui seul un contre-pouvoir à l'exercice du sacrement de l'ordre ?

Nous avons rappelé ci-dessus que le statut théologique de l'évêque avait connu, à l'époque moderne, une promotion notable aussi bien au concile de Trente que dans une certaine littérature théologique. Mais les principes mettent du temps à entrer dans les faits. Sous l'Ancien Régime, l'autorité épiscopale restait bornée par des instances dont la légitimité théologique était moindre, comme les chapitres cathédraux, ou par des curés inamovibles, souvent nommés par d'autres que l'évêque et ne tenant pas de lui leurs moyens de subsistance. La *plenitudo potestatis* du pape a été limitée par le collège des cardinaux, instance au statut théologique incertain⁵². S'agissant de l'évêque, ces contre-pouvoirs

rigoureux de ces pouvoirs », la suite de la formule concernant « *notamment, (...) le respect de la distinction entre for interne et for externe* » : des réalités différentes ne sont-elles pas ici étroitement associées ?

50. Il s'agit d'une formule d'*Evangelii gaudium*, n°104, citée au §1235. Mais la formule semble réinterprétée. Pour François, « *puissance sacramentelle* » signifie ici quelque chose comme « *autorité ministérielle* », s'enracinant dans le sacrement (on est dans un développement mi-théologique, mi-parénétique sur l'autorité comme service ; le sens est : « *Vous, les ministres ordonnés, ne confondez pas le service qui est le vôtre avec un pouvoir* »). Alors que, pour la CIASE, il s'agit de la confusion entre pouvoir de gouvernement et pouvoir sacramentel – dont on ne perçoit d'ailleurs pas très clairement en quoi, précisément, elle est problématique : est-ce parce que la célébration du sacrement peut être l'occasion d'un excès de pouvoir ? Ou plutôt parce que, fondamentalement, un pouvoir fondé sur un sacrement (l'ordre) serait problématique ? Mais en quoi le serait-il ? Parce que le droit ne distingue pas pouvoir de gouvernement de l'évêque et pouvoir judiciaire, ce qui fait que l'évêque est juge et partie ?

51. Sur la thématique des « *contre-pouvoirs* » dans le rapport de la CIASE, voir le §1129 et, à la suite, la section « *De la faiblesse de la synodalité* et de l'insuffisance de la culture des contre-pouvoirs » (p. 430), où il est en fait question de « *la confusion dans l'exercice des pouvoirs* », comme on l'a vu.

52. Voir J.-Fr. CHIRON, « Statut théologique du cardinalat et ecclésiologie contemporaine », dans *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* MEFRIM, 127/2, 2015, p. 289-303.

(il s'agissait de cela plutôt que de séparation des pouvoirs) ont peu à peu disparu après la Révolution, puis en France avec la fin du concordat de 1801, enfin avec le code de 1983⁵³, sous le signe de la « *théologie haute* » de l'épiscopat de Vatican II. On peut imaginer que l'autorité apostolique de l'évêque puisse être équilibrée par des instances – conseils, tribunaux – dont la légitimité serait moindre que la sienne (puisqu'elle ne serait pas d'origine apostolique, et non, au moins directement, sacramentelle), mais qui, *de facto*, limiteraient son pouvoir. À moins que la possibilité pour l'évêque de déléguer le pouvoir de juger ne suffise à résoudre la question posée par la CIASE. Enfin, pour en revenir au fond même de la question théologique, on pourra suggérer qu'il faudrait réfléchir à situer la dimension apostolique du ministère de l'évêque, au caractère certes unique, dans le contexte plus large de l'apostolicité de l'Église diocésaine, la première étant au service de la seconde. L'articulation entre l'une et l'autre apostolicité doit être plus flexible que ce que sa mise en œuvre récente peut donner à penser.

Convient-il donc de démembrer ce que Vatican II a entendu unifier ? Sauf à faire de l'exercice du pouvoir proprement judiciaire de l'évêque un cas à part, on se montrera réservé : le thème de la présidence des trois fonctions ecclésiales semble assurer une cohérence au ministère apostolique que la distinction entre pouvoirs d'ordre et de juridiction avait fait perdre de vue. C'est plutôt sur les modalités du « dernier mot », réservé au ministre évêque et prêtre (curé) qu'il faut travailler, pour que des procédures, aussi bien en amont qu'en aval de la décision, garantissent la transparence et la responsabilité requises pour l'exercice authentiquement évangélique du ministère pastoral, excluant dès lors toute mise en œuvre solitaire de l'autorité ministérielle.

Jean-François CHIRON
Faculté de théologie
Lyon

53. L'existence de corps presbytéraux étoffés, aux traditions établies, avait aussi pour effet de limiter l'autorité, au moins morale, d'évêques qui, de fait, ne faisaient que passer. Dans les paroisses, au moins rurales, le rôle des communautés était important dans le domaine matériel.

POUR UNE APPROCHE ÉVANGÉLIQUE CRITIQUE DE LA NOTION DE SACRÉ

JE PROPOSE, dans cette intervention¹, de faire un pas de côté par rapport aux approches ecclésiologiques et canoniques qui sont évidemment au cœur de notre journée d'études portant sur la question du rapport entre pouvoir et sacrement et la possibilité ou non d'une séparation des pouvoirs. C'est à partir de ma discipline, à savoir l'anthropologie, que j'aborde le thème de cet après-midi : « *Mesures et démesures de la sacralisation du pouvoir* ». Mon objet est bien le sacré, autrement dit ce qui est séparé, et ce n'est donc ni le sacrement, ni la sacramentalité, ni les aspects organisationnels ecclésiaux. Mon propos se situe dans un dialogue entre anthropologie générale et anthropologie théologique chrétienne, dont on sait, en tradition catholique, qu'elles sont liées, selon les perspectives de la théologie fondamentale. En effet, les recommandations de la CIASE mettent aussi la théologie fondamentale et dogmatique en obligation de se saisir de ces interpellations et la manière d'aborder le sacré en est une. Pour cerner la question, nous commencerons par retenir quatre tensions pour positionner et caractériser le sacré.

À l'issue de l'instruction de ces tensions, outre à constater un lien quasi-insécable entre sacré et pouvoir, valable aussi en christianisme, il semblera possible de préciser à quelles

1. Je remercie vivement le frère Patrick Prétot, osb (faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris) qui a procédé à une relecture serrée de ce texte et fait des suggestions enrichissantes, sachant que toutes les opinions présentées dans ce texte n'engagent que leur auteur.

conditions et selon quels critères on pourra envisager un « *sacré chrétien* », sans se contenter de la reconduction d'un « *sacré pré-chrétien* » et, en fait, contraire aux perspectives évangéliques. C'est en rappelant la constante dénonciation des idoles, le caractère paradigmatique de la désacralisation de la nature en distinction de la Création, et en montrant la critique radicale du sacré qu'opère la vie de Jésus et l'événement de la croix, qu'un pas encore à faire sur le chemin de la désacralisation des pratiques de salut pourra être suggéré.

I. QUATRE TENSIONS

Un diagnostic d'abord : le sacré est pris entre une supposée perte et un renouvellement de la demande ; ensuite : le rappel d'un débat déjà ancien mais toujours actuel : la définition du sacré pris entre le numineux (Otto) et le fait social (Durkheim) ; troisièmement : le constat selon laquelle le sacré comme invariant anthropologique n'échappe pas aux jeux de pouvoir ; et, enfin, un apport qui pointe le lien à la violence et replace le sacré entre la légitimité du sacrifice et l'interdit du sacrilège.

A. LE SACRÉ ENTRE UNE SUPPOSÉE PERTE ET UN RENOUVELLEMENT DE LA DEMANDE

C'est un leitmotiv culturel, religieux et même chrétien : le moment présent serait une période où notre culture aurait perdu le sens du sacré, ce vide créant, ce qui n'a pourtant rien d'automatique, une demande renouvelée de sacré. De fait, lorsque l'essentiel du discours sur le sens s'appuie sur des valeurs interchangeables ; lorsque, dans une perspective de libéralisme extrême, il y a toute latitude pour choisir celles qui plaisent le plus, car elles se valent toutes, alors on peut comprendre le besoin de l'émergence de valeurs qu'on qualifiera de sacrées. Leur fonction sera alors de faire sortir de la perspective nivelante, en attribuant une qualité particulière, plus haute, plus respectueuse, mais aussi plus discriminante, à telle valeur, à tel objet, voire à tel personnage du monde.

Divers événements du début de l'année 2023 ont mis sur la place publique cette demande sociétale. Une chronique « *Retrouver le sens du sacré* » d'Isabelle de Gaulmyn² dans *La*

2. I. DE GAULMYN, « Retrouver le sens du sacré », dans *La Croix*

Croix Hebdo faisait référence à deux ouvrages du début de l'année 2023 : l'un de la journaliste Sonia Mabrouk, *Reconquérir le sacré* (Ed. de L'Observatoire) et l'autre du philosophe Michel Onfray, *Anima : Vie et mort de l'âme. De Lascaux au transhumanisme* (Albin Michel). De même, l'émission *Répliques* du 29 avril 2023 sur France Culture, animée par Alain Finkielkraut, recevait Sylvain Tesson pour son livre *Blanc* publié en 2022 (Gallimard) et la même Sonia Mabrouk qui, l'un et l'autre, avec des thématiques très différentes, cherchent de l'élévation, du vertical, de la transcendance, de la purification, selon des termes employés et commentés durant cette émission. Tous se plaignent du remplacement du sacré par des valeurs, de sorte qu'ils désirent vouloir faire « *l'expérience du sacré avec un message intérieur qui ne vienne pas forcément du ciel* » (*sic*). Ces auteurs et commentateurs n'établissent pas nécessairement de lien avec l'éclipse du religieux, même s'ils peuvent la déplorer, et leur position conduit à penser qu'il est possible de chercher du sacré sans qu'il soit relié à du religieux.

Dans le catholicisme global comme dans les communautés chrétiennes particulières, la demande de sacré est aussi présente. De nombreux signes l'expriment : agenouillement, adoration, dévotions diverses, pèlerinages, attrait pour des personnalités magnétiques, etc., notamment, mais pas seulement, de la part des jeunes. On peut d'ailleurs reconnaître qu'à partir des années 70, un rejet du sacré a existé, non seulement dans nos sociétés sur le terrain familial, scolaire, politique, mais aussi dans les Églises et traditions religieuses. Ce rejet découlait de ce qui avait été ressenti auparavant comme une forte pression des conventions sociales et des us-et-coutumes, autrement dit des traditions, qui les rendaient comme intouchables et, parfois liberticides. Le renouvellement de la demande de sacré prend donc acte d'une perte, ou du moins de l'expérience d'une perte, et veut dépasser cette situation.

Mais cette perte peut aussi être dite supposée, car, en fait, notre culture, comme toutes les cultures, n'arrête pas de produire du sacré qui n'intègre pas nécessairement de référence au divin, mais qui n'en est pas moins « *sacré* ». On pense ici à tout ce qu'on qualifie de grands-messes, matchs

de football, réunions sportives, concerts, manifestations politiques, manifestations, grèves, expressions identitaires et nationalistes, etc., mais on peut aussi aller jusqu'à citer la sacralisation de la personne comme des droits humains³. On assiste donc à un déplacement du sacré plutôt qu'à sa perte, la question étant alors d'interroger ce qui y est recherché.

B. LE SACRÉ ENTRE LE NUMINEUX ET LE FAIT SOCIAL

Sans faire de cette contribution un exposé de sociologie des religions, ce qui serait hors du sujet et hors de mes compétences, il peut être utile de rappeler quelques éléments issus de cette discipline et les débats concomitants. Au début du 20^e siècle, l'analyse sociologique religieuse et l'histoire des religions ont reconfiguré l'approche de la notion de sacré. En ayant conscience du risque d'opposition frontale et donc simplificatrice, on peut toutefois dire que, depuis environ 150 ans, on dispose d'une définition du sacré soit comme « *numineux* », soit comme « *fait social* », l'une et l'autre de ces propositions ayant pour objectif de préciser l'origine du sacré à partir du constat de sa présence quasi-constante. Camille Tarot en 2008⁴ a reconstruit un débat virtuel, entre Rudolf Otto (1869-1937) et Émile Durkheim (1858-1917), chacun porteur d'une de ces perspectives. Tarot propose de repérer un conflit herméneutique engagé entre une tradition allemande philosophique et une école française de sociologie. Selon lui, les démarches de Otto et de Durkheim opposent « *le romantisme et l'idéalisme allemands contre le rationalisme et le positivisme français, la tradition du subjectivisme protestant contre l'héritage juif plus légaliste ou l'objectivisme catholique* »⁵.

Dans *Du sacré*⁶, la ligne de pensée dessinée par Otto se base sur la critique du réductionnisme rationaliste protestant

3. Cf. H. JOAS, *Comment la personne est devenue sacrée* (trad. J.-M. Tétaz), Genève, Labor et Fides, 2016.

4. C. TAROT, *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, 2008 ; pour une analyse approfondie de cet ouvrage, cf. D. DEHOUE, « Sacer et sacré. Notion *emic* et catégorie anthropologique », dans T. LANFRANCHI (dir.), *Autour de la notion de sacer*, Collection de l'École française de Rome 541, Rome, 2017, p. 17-37.

5. C. TAROT, *op. cit.*, p. 487.

6. Publié en 1917 sous le titre *Du sacré. Sur l'irrationnel de l'idée du divin et de sa relation au rationnel*.

et propose la catégorie de « *numineux* » pour définir le sacré, terme qui permet d'éviter celui de transcendant. Otto caractérise le numineux comme une sphère située au-delà de l'éthique et du rationnel, qui se présente sous le double aspect d'un mystère effrayant et fascinant, lié au sentiment absolu du divin. Le numineux à la fois fait peur et attire, il séduit tout en se présentant dans une altérité radicale. L'expérience en est non-rationnelle, se passant des sens ou des sentiments, et son objet premier et immédiat se trouve en dehors de soi. Cette perspective fait évidemment écho à l'hypothèse de la présence d'un sentiment religieux en tout homme et d'une expérience religieuse comme événement mystique incontournable, ce qui conduit à penser le sacré comme débouchant « *sur une anticipation transcendante de la réalité* »⁷.

À l'inverse, pour l'école française de sociologie, la religion est d'abord à envisager comme un fait social, comme un « *système solidaire de croyances et de pratiques* ». La notion de sacré s'insère dans cet ensemble dans la mesure où les croyances et les pratiques sont justement « *relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites* » et qu'elles « *unissent tous ceux qui y adhèrent en une même communauté morale, appelée Église* »⁸.

Ainsi, si des choses sacrées sont au cœur de toute religion, le sacré n'est pas nécessairement à référencer à une force surnaturelle ou à une divinité. Il suffit, en effet, pour qu'elles soient dites sacrées que ces choses soient soumises à des interdits qui les isolent et les protègent ; elles doivent rester à l'écart des choses non-sacrées, c'est-à-dire profanes. Deux doublets apparaissent ici : celui de sacré et de profane, et celui de pur et d'impur⁹ grâce à l'introduction de la notion d'interdit avec,

7. D. DEHOUE, *op. cit.*, p. 22.

8. Voir http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 65 pour les citations de l'alinéa.

9. Cf. D. DEHOUE, *op. cit.*, p. 18. Selon la formule proposée par L. SCUBLA, dans la « Préface » à C. TAROT, *op. cit.*, Dehouve rappelle que Scubla figure cette double articulation du sacré de la manière suivante : « *profane ou [sacré et (pur et impur)]* ». Il ne faut pas lire cette formule mathématique (dans laquelle le « *et* » et le « *ou* » doivent être rigoureusement lus, ainsi que les crochets et les parenthèses) comme mettant en équivalence le sacré et le pur d'un côté, le profane et l'impur de l'autre. Le sacré peut, en effet, être associé à ce qui souille, notamment

en premier lieu, comme on le sait, la prohibition de l'inceste, inceste compris comme repli sur le commencement. L'interdit engendre des règles, et ce sont ces règles qui constituent, aux dires de Marcel Mauss (1872-1950, neveu de Durkheim), « *l'origine des institutions sociales* ». C'est pourquoi « *la religion au sens large, et plus précisément le sacré, (...est) le fondement des diverses manifestations de la vie collective* »¹⁰, ce qui n'empêche pas de donner rôle et place à la religion, mais en la situant à l'intérieur du champ du politique, comme une de ses manifestations.

Ce débat, certes reconstruit, révèle une question sérieuse : la production du sacré est-elle sociétale et donc anté-religieuse ou du moins a-religieuse, si ce n'est anti-religieuse, ou bien l'expérience actuelle du numineux appartient-il aux invariants de l'expérience humaine et donc est présente de manière constitutive¹¹, donnant une dimension transcendante à toute forme d'humanité, y compris dans ses choix d'organisation des sociétés ? On peut retenir que, dans l'une et l'autre cas, certes de manière différenciée, le lien entre sacré et pouvoir est en filigrane. En effet, pour que le vivre-ensemble soit possible, pour qu'il y ait institution de sociétés, des règles sont nécessaires, délimitant le rapport avec l'espace sacré et, par effet de miroir, avec tout le reste qui sera dit profane. De même, l'expérience du numineux appelle une autorité pour le désigner et le nommer, autorité qui s'arroge quasi-nécessairement un pouvoir. Toutes ces considérations établissent un lien direct entre pouvoir et sacré, faisant très souvent de la possession du pouvoir un acte sacré. Le lien ainsi posé entre sacré et pouvoir peut d'ailleurs aller jusqu'à penser le pouvoir comme la source du sacré.

pour celui qui s'en approche sans y être habilité, aussi bien qu'à ce qui purifie, pour celui qui en bénéficie par des rites appropriés et licites. Cf. M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte et Syros, 2001 (1966).

10. D. DEHOUE, *op. cit.*, respectivement p. 19 et p. 19-20.

11. On n'entre pas ici dans le débat de l'existence ou non d'un « sacré primordial » ; cf. par ex. le débat Ries/Meslin. En effet, quelle que soit la réponse apportée, elle est généalogique et ne préjuge rien du réel présent tel que chaque humain peut le vivre maintenant.

C. UN LIEN INSÉCABLE ENTRE SACRÉ ET POUVOIR

Une fois ces deux perspectives rappelées, une remarque anthropologique s'impose. Le sacré, qu'il soit compris comme fait social (à la base de l'organisation des sociétés) ou comme numineux (en lien avec un élan transcendantal en chacun), semble bien appartenir à la constitution fondamentale de l'être humain, aussi bien donc selon un axe politique que selon un axe de « *mystique naturelle* »¹², la demande actuelle renouvelée le confirmant, quels que soient les chemins qu'elle peut prendre.

Ce sacré, qu'on peut définir comme l'acte de mettre à distance ce à quoi on attribue une valeur supérieure et qui oblige au respect, n'est pas nécessairement un sacré religieux, la période actuelle le fait bien sentir. Avoir des rites/habitudes, avoir des maîtres/héros, avoir des emportements/enthousiasmes, considérer des choses, des gens, des lieux, etc., comme à part, sacrés, à respecter impérativement, voilà ce que chacun expérimente, que ce soit dans un monastère, dans un processus de développement personnel et de recherche de bien-être, dans un stade de football, dans une réunion politique, dans un cadre familial ou amical et, bien sûr, dans un lieu de culte. S'il est vrai que ces manières de faire peuvent peser, il s'avère que, souvent, elles procurent de l'apaisement, car elles permettent de cadrer la vie, apaisement et cadrage pouvant faire douloureusement défaut dans la vie quotidienne moderne et postmoderne. On postule donc que le sacré, aussi bien selon une approche politique que selon une approche religieuse, appartient à la définition de l'humain, à ce que fondamentalement recherche l'humain, précisément pour être humain. De même que Julia Kristeva pouvait parler d'un « *incroyable* » *besoin de croire* » (2006), de même, on pourrait parler d'un « *sacré* *besoin de sacré* », besoin qui renaît sans cesse sous des formes toujours diversifiées, voire inattendues et opposées.

Le sacré n'est donc pas simplement une superstructure imposée, par les Églises, par les puissants, par ceux qui ont du

12. Selon la formulation retenue par H. de LUBAC, « *Mystique et Mystère* », préface à A. RAVIER (dir.), *La Mystique et les Mystiques*, Paris, DDB, 1965 ; réédité dans H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 37-76.

pouvoir et veulent le garder, etc., ce qui n'empêche pas que, dans bon nombre d'expériences du sacré, le lien au pouvoir soit obvie. En effet, expérimenter du sacré, est, d'une manière ou d'une autre, s'accaparer la force de ce sacré et en faire une force personnelle et/ou collective. Ainsi, en positif comme en négatif, sacré et pouvoir marchent main dans la main. Bien entendu, le cadre religieux, quelle que soit la religion nominale considérée, étant le lieu par excellence d'expérimentation du transcendant, sera un lieu de pouvoir, que l'on s'approprie la force de tel élément de la nature, de tel effet cosmique, de tel gourou, de tel maître, de telle divinité, de tel rite, etc. On conclura donc à un lien insécable entre sacré et pouvoir, permettant même au pouvoir de se fonder et de se justifier par et dans le sacré¹³. La question devient alors assez radicale pour le propos de notre journée d'études : est-ce que le lien sacré –pouvoir est tel que, vu nos expériences concrètes du pouvoir, qui sont souvent pécheresses (cf. *libido dominandi*), il rendrait, en régime chrétien, le sacré au moins systématiquement problématique, et en fait pervers, c'est-à-dire déformant la réalité telle que voulue par Dieu Lui-même, voire toujours malsain, c'est-à-dire inévitablement lié aux puissances du malin ?

D. LA PLACE DE LA VIOLENCE DANS LA CONSTRUCTION DU SACRÉ

Équipé de ce constat, un dernier pas est à franchir pour analyser comment la violence peut devenir l'emblème aussi bien du pouvoir que du sacré.

D'une part, il convient de lucidement rappeler que le sacré est toujours une fabrication humaine. De fait, il n'y a rien dans les choses du monde, la foi chrétienne dira dans les choses créées, qui puissent être dites divines en elles-mêmes. Ce qui fait

13. Sur ce thème et avec ses orientations propres, cf. H. JOAS, *Les Pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, trad. J.-M. TÉTAZ, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2020 (éd. allemand 2017). Pour approfondir la pensée de Joas sur le sacré, cf. A. ESCUDIER, P. GISEL, J.-M. TÉTAZ (éd.), *Le sacré en questions. Lectures et mises en perspective de Hans Joas*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2023 et cf. Journée d'études à Science-Po et au Centre Sèvres le 6 octobre 2023. Joas comprend le sacré comme auto-transcendance qui implique un ébranlement et une redéfinition de l'identité personnelle et collective, sans lien nécessaire avec le religieux.

que, avec Mircea Eliade, on peut affirmer que n'importe quoi peut, à un moment donné, être une hiérophanie et incorporer du sacré s'exprimant selon « *des rites, des mythes, des formes divines, des objets sacrés et vénérés, des symboles, des cosmologies, des hommes consacrés, des animaux, des plantes, des lieux sacrés, etc.* »¹⁴. Cette fabrique du sacré appartient à toutes les religions, comme à tous les pouvoirs, et indique que les Églises, pour ce qui concerne le christianisme, rendent sacrées des choses, des personnes, des lieux, des situations, etc., précisément en les consacrant de sorte qu'on parlera d'actes de consécration¹⁵. Cette fabrique du sacré n'est pas absurde ; elle assume le besoin humain de sacré et, en christianisme, est à situer dans les éléments structurels d'une théologie fondamentale.

Mais, d'autre part, la source humaine du sacré étant reconnue, cela n'empêche en rien une distinction nette, voire une séparation, entre sacré et profane. On sait, ici avec Marcel Mauss, que la fixation de rites de passage est précisément faite pour gérer, c'est-à-dire à la fois maintenir et franchir, cette séparation¹⁶, et un des effets de cette séparation, ou plutôt de ce passage d'une sphère à l'autre, conduit celui qui l'effectue à l'intégration dans une nouvelle situation sociale¹⁷. Ce que Mauss qualifie de « *schème du rite* » ne va pas sans l'effectuation de sacrifices qui seuls autorisent valablement à quitter la sphère du profane pour entrer dans celle du sacré. Ces sacrifices sont soit de consécration correspondant à une association entre la victime et le sacrifiant, soit d'expiation en vue d'éliminer un

14. cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964 (nouvelle éd. ; original 1949), p. 25.

15. Sur la notion de consécration, cf. A. BORRAS, « *La sacra potestas*, la seule voie pour la participation des laïcs au gouvernement de l'Église ? », dans *NRT* 144, 2022, p. 612-628.

16. Ainsi le roi par son onction devient-il intouchable ; que ce soit le roi biblique (cf. la réaction de David contre l'Amalécite qui a frappé Saül en 2S 1,14-16) ou que ce soit le roi de France, dont le caractère sacré est bien manifesté dans l'épisode régulièrement renouvelé des écrouelles et dans l'impossibilité, pour l'imaginaire collectif, d'assimiler la décapitation de Louis XVI.

17. C'est ainsi que celui qui est concerné, c'est-à-dire consacré, devient « *un autre homme* ». Ainsi, les rites d'institutions (prêtre, prophète et roi dans l'Ancien Testament) font passer ces personnes au statut de personnes sacrées. On pourrait évoquer ici le débat entre Mauss et van Gennep (pour quelques éléments sur van Gennep, cf. J.-Y. HAMELINE, « Les Rites de passages d'Arnold van Gennep », dans *LMD* 228, 2001/4, p. 7-39).

élément du sacrificiant porté par la victime, comme c'est le cas, par exemple, avec le rite du bouc-émissaire vétérotestamentaire. Les rites et rituels, humainement et autoritairement fixés, sont les moyens de franchir légitimement le passage du profane au sacré. La frontière ainsi posée définit également ce qui est sacrilège, c'est-à-dire ce qu'il est interdit de franchir, sous peine de susciter la colère des dieux qui se manifesterait concrètement par la violence des hommes, l'homme-sacrilège étant celui qu'on éloigne, ou mieux, qu'on élimine.

Aux dires de Camille Tarot¹⁸, il serait fort utile ici de prendre le temps d'évoquer un débat des années 70-80, qui lui non plus n'a pas directement eu lieu, entre René Girard (1923-2015) et Claude Lévi-Strauss (1908-2009), à propos de la place à donner au sacrifice, centrale chez Girard et plutôt absente, voire objet d'un refus épistémologique, chez Lévi-Strauss¹⁹. Ce qui importe pour notre propos est l'introduction de la violence par le lien avec le sacrifice et sa légitimation par le biais de l'interdit et du sacrilège. Ainsi, un autre paramètre apparaît ici, dans une sorte de phénoménologie du sacré, à savoir la domination par la violence en lien direct avec le pouvoir.

Non seulement, il faut convenir d'un lien insécable et réciproque, bien qu'il se présente selon des modalités diversifiées, entre pouvoir et sacré : le pouvoir crée le sacré, c'est-à-dire le séparé, et le sacré enracine le pouvoir, mais il faut aussi repérer la dynamique du sacrifice, et donc la délimitation du sacrilège et la place reconnue à la violence. Tous ces paramètres réunis, on assiste alors à une opération d'identification entre sacré, pouvoir et violence dans laquelle le qualificatif de « *démesure* » peut prendre tout son sens.

II. INTERPELLATIONS DES ÉCRITURES : UNE CRITIQUE MULTIFORME ET RADICALE DU SACRÉ

Ces tensions sont évidemment aussi présentes dans la tradition chrétienne. Serait-on alors devant une aporie ? Sacré, pouvoir et violence étant indissolublement liés, en christianisme aussi, nous ne pourrions qu'en prendre notre parti

18. Cf. C. TAROT, *op. cit.*, p. 638 et s.

19. Cf. à ce sujet, B. PERRET, *Violence des dieux, violence de l'homme. René Girard, notre contemporain*, Paris, Seuil, 2023.

et une séparation des pouvoirs, à la manière démocratique, n'y changerait pas grande chose. Pour avancer malgré tout, nous proposons quelques commentaires supplémentaires et, dans cette étape, nous examinons trois apports qui, à partir des Écritures, fournissent des éléments critiques radicaux.

A. LA CRITIQUE CENTRALE DE L'IDOLÂTRIE

À partir de la source biblique judéo-chrétienne, en opposant sacré et saint, à la manière de Levinas²⁰, et, dans le débat catholique/protestant, en opposant religion et foi, à la manière de Barth²¹, l'un et l'autre d'ailleurs largement relayés dans la pensée catholique dans les années 70-90, le judéo-christianisme instaure une prise de distance par rapport au sacré. C'est la critique de l'idolâtrie qui est au cœur de ces deux positions : elle consiste à dénoncer le fait que des humains parlent à la place de Dieu, ne L'écoutent pas et s'instaurent ainsi source de ce qui, en fait, vient de Dieu seul.

Parmi toutes les dénonciations de l'idolâtrie, l'épisode du veau d'or (Ex 32,1-14) est un récit emblématique qui associe production du sacré, recherche du pouvoir en tant que force et expression de la violence :

« En soi, un taurillon donne une image de puissance, mais non sans une forte ambivalence. Dans sa jeunesse vigoureuse, en effet, cet animal détient une puissance de fécondation, une force de vie. Mais sa puissance est aussi destructrice, car cette bête peut tuer avec une rare violence, sans même la circonstance atténuante qu'elle aurait besoin de la chair de sa victime pour se nourrir. Bref, le taurillon connote l'image d'une puissance de vie et de mort imprévisible et arbitraire »²².

20. Cf. E. LÉVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1977 ; cf. la 3^e leçon : « Désacralisation et désensorcellement », p. 82-121.

21. Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1954, 1^{er} vol., t. 2, 2^{ème} partie, §17 ; la thèse est énoncée p. 71 : « *La révélation de Dieu (...) est sa présence critique et réconciliatrice dans le monde des religions humaines, c'est-à-dire dans le domaine des tentatives faites par l'homme pour se justifier et se sanctifier lui-même* ».

22. A. WÉNIN, « Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament », dans *Revue Théologique de Louvain* 34/1, 2003, p. 27-42, ici p. 35.

Le taurillon présenté comme la figure du sacré prétend être une effigie pertinente divine, mais il réduit le divin à une fabrication humaine imagée. Cette construction est, en fait, une fausse image de Dieu, une idole au sens propre, qui :

« *en ne soulignant qu'une seule des 'faces' (panim) de Dieu, qu'une qualité de son être, (...) occulte les autres, éludant la tension qui corrige toutes les images, dont seul l'ensemble reflète la richesse du Dieu qui échappe à toute prise –le Dieu au nom imprononçable, à l'insaisissable identité* »²³.

L'opération herméneutique proposée aussi bien par le récit biblique que par la théologie dialectique est de passer du sacré au saint, de la religion à la foi, de la fabrique humaine du sacré et de la religion à l'accueil et à la reconnaissance que la sainteté est de Dieu et que la foi est don divin. La sainteté est d'ailleurs le premier qualificatif de Dieu : « *Dieu seul est saint* » (cf. 1S 2,2) ; c'est Sa nature même. Cette affirmation devrait théoriquement éliminer toute velléité de produire par soi-même du sacré ou de penser que la foi serait une œuvre. Tout au plus, les humains sont-ils invités par une tranchante parole divine à « *être saints comme Dieu est saint* » (cf. Lv 19,2). Si saint est le nom divin excellent (cf. Es 6,3), alors Jésus peut avec justesse être déclaré « *le Saint de Dieu* ». La question de théologie fondamentale devient alors la suivante : dans quelles conditions un sacré chrétien pourrait-il être envisageable, qui échappe à toute idolâtrie découlant de la sacralisation, y compris celle du pouvoir, et qui soit vraiment christocentré et donc la critique d'un sacré simplement pré-chrétien ?

B. LA DÉSACRALISATION DE LA NATURE : UN PARADIGME EN RÉGIME CHRÉTIEN

Une autre perspective également judéo-chrétienne peut être utile à évoquer ici. L'opération de désacralisation de la nature est attestée scripturairement et indique que, dans le créé, rien n'est tabou, séparé, que rien n'a à être déclaré impur/pur ou encore sacré. La non-nomination des astres (soleil, lune, étoiles, etc., en Gn 1,14-19) désacralise la nature pour ne rendre compte de la Création que sous l'angle de la Parole

23. *Ibid.*, p. 36.

divine de bénédiction qui, certes, organise et différencie, mais n'exclut rien, aucune personne ni aucune chose, en les rendant intouchables. Bien au contraire, tout est inséré dans le créé, les astres comme l'humain, en tant qu'être vivant, mâle et femelle (*Gn* 1,27) comme tous les vivants, et comme tous les animaux dont aucun n'est plus impur²⁴. La réflexion chrétienne a repris, au moins depuis la modernité²⁵, certes non sans difficultés²⁶, cette désacralisation de la nature en lien avec des affirmations fortes à propos de la doctrine de la Création. En ne confondant pas nature et Création, la désacralisation de la nature est une opération proprement théologique, dans la mesure où la notion de Création ne peut plus être référée qu'à Dieu seul.

La distinction entre nature et Création est assumée par Jésus dans son comportement pratique, notamment à l'égard du Sabbat, qui pourtant pourrait être assimilé au sacré par excellence, en tant que temps intouchable, car réservé au divin. Or, Jésus s'autorise à faire des choses interdites le jour du Sabbat²⁷, et, en ce sens, il a un comportement sacrilège. Si Jésus-Christ est bien « *celui par qui tout a été fait* » (cf. *Jn* 1,3), « *le premier-né de toute création* » (cf. *Col* 1,15), alors il est

24. Cf. *Ac* 10,14, où Pierre hésite à manger des animaux déclarés impurs, ce qui va pourtant l'aider à comprendre qu'il peut aller chez le centurion Corneille « *sans hésiter* » (*Ac* 10,20). Ce récit de la vision de Pierre (*Ac* 10, 9-23) est emblématique du dépassement du pur et de l'impur par le christianisme.

25. La référence francophone habituelle est l'analyse défendue par Gauchet qui estime que le christianisme a permis de désenchanter le monde, en procédant à sa désacralisation et se trouve être ainsi la religion de sortie de la religion, c'est-à-dire, ajoutons-nous, de sortie du sacré ; cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. L'analyse sur le thème du désenchantement telle que proposée par H. JOAS, *op. cit.*, est plus subtile : en critiquant la théorie de la sécularisation, et notamment l'assimilation entre développement de la modernité et disparition du religieux, Joas défend l'idée d'une resacralisation qui ne passe pas nécessairement par du religieux, mais qui a partie liée avec une idée de la transcendance comme idéal.

26. Notons une des difficultés actuelles, à savoir le retour à une compréhension sans nuance ni distance du concept de loi naturelle, à mettre en rapport avec sa quasi-absence du corpus de Vatican II ; cf. D. FOYER, « La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique », dans *RETM* 2010/HS, n°261, p. 31-47.

27. Exemples d'actions normalement interdites le jour du Sabbat : moissonner (cf. la querelle des épis en *Mt* 12,1-8 et //), guérir (un homme à la main paralysée en *Mt* 12,9-14 et // ; un hydropique en *Lc* 14,1-6).

aussi au principe du *process* de désacralisation de la nature au profit d'une compréhension plus juste de l'idée théologique de Création par le Logos.

C. LA VIE ET LA MORT DE JÉSUS : UNE CRITIQUE RADICALE DU SACRÉ

Mais le Logos, le Saint de Dieu, est aussi le « *premier-né d'entre les morts* » (Col 1,18) et l'unique Médiateur (1Tm 2,5). Or, la manière dont Jésus se comporte, vit et meurt, introduit une double critique de la notion de sacré. Jésus, d'une part, balaie la distinction entre pur et impur, puisque il fait table commune avec ceux qui sont dits impurs : les prostituées et les publicains, et pas seulement les malheureux, comme la veuve et l'orphelin. L'humain, n'importe quel humain, n'est plus un serviteur, mais est établi ami de Dieu (cf. Jn 15,15) et frère de tous (cf. Mt 23,8). La mise en cause de la séparation entre pur et impur, qui est d'ailleurs l'objet, dans le Nouveau Testament, de nombreuses controverses avec les pharisiens, interpelle jusqu'à la séparation entre sacré et profane.

D'autre part, l'accès à Dieu est ré-ouvert et rendu disponible pour tous par le fait du Christ, car il se déclare « *le* » chemin (cf. Jn 14,6) et « *la* » porte (cf. Jn 10,7). Dans l'événement de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, et le don de l'Esprit, le sacré n'est donc plus le mode qui s'impose pour établir une voie d'accès au divin. À preuves, le voile du Temple se déchire lors de la livraison du Fils (Mt 27,51 ; Lc 23,45) ; le mur de la haine tombe (Ep 2,14.16) dans l'unique sang versé du Christ. Autrement dit, la communion avec Dieu de tous les hommes, juifs comme païens, est rendue possible, car personne n'est oublié, « *Dieu ne faisant acception de personne* » (Ac 10,34).

Ces images et situations signifient de manière très claire que l'accès au divin n'est plus réservé à certains, ceux qui seraient du côté du sacré, et forclos à tous les autres, qui devraient soit abandonner toute espérance, soit passer par un gourou ou un maître, en somme un homme du sacré. Avec Jésus-Christ, les compréhensions du sacré et du profane subissent un réel bouleversement. La mort ignominieuse sur la croix est le point focal de ce bouleversement, car cette acmé d'humiliation et de mépris de l'être humain est en même temps le lieu de révélation

de qui est vraiment Dieu : c'est dans la pire profanité qu'est manifestée la réalité du divin et c'est donc là que le sacré subit le bouleversement le plus radical. En somme, si on veut encore garder le mot de sacré, certes on peut le faire, mais à condition de bien mesurer la subversion réalisée par Jésus-Christ. Autant alors peut-être ne plus l'utiliser ! On peut du moins en conclure qu'il n'y a plus de sacré compris selon sa conception habituelle, c'est-à-dire religieuse ou pré-chrétienne.

III. OUVERTURE : POUR UN SACRÉ CHRÉTIEN QUI NE SOIT PAS LA RECONDUCTION D'UN SACRÉ PRÉ-CHRÉTIEN

Ce dernier point tient lieu de conclusion sous le mode d'une ouverture. Il s'agit ici de tenter d'aller un peu plus loin et de manière concrète sur le chemin de la critique évangélique du sacré. Si tous conviennent aujourd'hui de la racine judéo-chrétienne de la désacralisation de la nature²⁸ grâce à un approfondissement théologique fructueux de la doctrine de la Création, on a probablement à mettre en œuvre un geste analogue sur le plan des pratiques du salut et ainsi à vraiment prendre la mesure de la désacralisation effectuée par le Christ dans sa vie et dans sa mort. Ce que nous désignons ici avec la formule de « *pratiques du salut* » concerne toute la ritualité qui, dans la tradition catholique, est friande de sacré, si ce n'est que par la figure du ministre, souvent compris comme homme mis à part, et par la place centrale donnée au sacrifice, d'ailleurs pas seulement eucharistique mais aussi comme « *forme de vie* ». Comment penser l'indéniable pouvoir du ministre, qui consacre les offrandes, qui annonce le pardon de Dieu au pénitent, sans que ce soit un pouvoir démesuré du fait de sa sacralisation ? La démesure est facilement discernable : comment un tel pouvoir ne rendrait-il d'ailleurs pas fou, étant entendu que tout pouvoir a en-soi tendance à rendre fou.

28. On peut rappeler les commentaires des premiers penseurs de l'écologie ; cf. L. WHITE, « The historical roots of our ecologic crisis », dans *Science*, 155, 1967, p. 1203-1207, qui estimaient que c'était justement cette désacralisation de la nature opérée par le christianisme qui était à la racine de la crise écologique et qu'il fallait donc revenir à une sacralisation de la nature, ce que, bien sûr, le christianisme ne peut pas faire, tout en étant pleinement engagé dans la « *sauvegarde de la maison commune* ».

Quels critères se donner pour se situer réellement dans une perspective évangélique ? Nous évoquerons ci-après trois lieux pratiques pour tenter de progresser dans cette démarche de critique évangélique du sacré dans nos « *pratiques du salut* ».

Premier lieu : Jésus qui apprend et donc apprend aux auditeurs que nous sommes ce que c'est que vivre en humain et ce que c'est que d'être un humain²⁹. Par les réponses du récit des tentations (*Lc* 4,1-13 et //), Jésus désigne ce qu'est une vie humaine ajustée à ce que Dieu veut : ne pas se passer des autres, ne pas prendre Dieu pour un comblement idolâtrique mais plutôt rester dans une juste distance dans le culte, ne pas jouer avec la mort. De même, devant les tentations lors de la Passion (cf. *Lc* 22), Jésus manifeste ce qu'est une vie livrée, c'est-à-dire ajustée à la dynamique pascalle de la loi évangélique, posant tout à la fois la question des rapports à l'argent, au caché, à la tristesse, à l'orgueil, aux épreuves et donc celle de justes rapports à la parrhèsia, à la foi, à l'abandon et finalement à la filialité. Ces manières personnelles de s'ajuster à la dynamique évangélique sont les exercices propres d'une vie refusant le pouvoir et sa violence et recherchant la sainteté. Ce qui pourrait n'être que des manières de vivre, correspond, en fait, pour chacun à son mode de participation au Fils. Or, participer au Fils, c'est être associé au mystère pascal³⁰, donc au sacrifice de la Croix qui, en tant qu'instrument de torture profane, est le signe, justement profane, de la manifestation du Dieu saint.

Un autre lieu est celui des disciples. Que font et que disent Paul et Barnabé lorsque la foule les prend pour des dieux (cf. *Ac* 14,8-15) parce qu'ils ont guéri un infirme ? Comme l'énigmatique réponse faite à Job (cf. *Jb* 38), il s'agit, pour eux aussi, de regarder du côté de la Création, de « *se tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre et la mer et tout ce qui s'y trouve* » (*Ac* 14,15), Le paradigme signalé plus haut trouve ici toute sa résonance : dans un contexte de grave crise

29. Cf. le « *vere humanum* » du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 1965, n°1 dont on se souvient de la première phrase : « *Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur* ».

30. Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 1965, n°22.4 et 22.5.

climatique, à l'occasion de laquelle le discours écologique peut aussi parfois s'emballer, la demande de sacré contemporaine peut devenir un alibi. Autrement dit, une juste pensée et une juste expérience du rapport entre nature et Création pourraient fournir une distinction suggestive et éclairante aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui. Le thème de cette péripécie des Actes fait aussi écho aux pratiques actuelles autour de la guérison, dont on mesure la pertinence pour aujourd'hui, mais dont on perçoit aussi les possibles, voire fréquentes, dérives. Comment entendre la demande d'un salut, qui soit aussi corporel, dont les manières de le mettre en pratique seraient fondamentalement respectueuses de la complexité indépassable du réel ?

Le troisième lieu concerne plus directement les rites : la sacralisation peut facilement être effrénée, notamment dans une certaine approche catholique. C'est le rapport au sacrifice, compris comme don sans raison jusqu'au don de soi et interdits délimitant le sacrilège, et voulant en outre organiser le monde et le réel, qu'il faudrait travailler. Parler du sacrifice sans pour autant s'engager dans une réflexion sacramentelle, notamment eucharistique, est délicat dans la sphère catholique, lorsqu'on cherche à découpler pouvoir et sacré dans le registre des pratiques. Comment penser un sacrifice, c'est-à-dire un don de soi réel, qui produise du sens sans produire du sacré, c'est-à-dire sans structurer ce don à partir de l'interdit ? Avancer pratiquement dans la question, c'est choisir de ne pas « *mettre en scène* » le sacré comme élément de pouvoir, et manifester ce dont il est question sans en faire un élément fascinant et donc une emprise. C'est d'abord une question de figuration qui porte sur la place du voir. Or, le Crucifié est le défiguré, celui qui, n'ayant plus de figure, manifeste le réel de Dieu. Mais c'est aussi une question de prise de parole pour annoncer le salut, entre parole libérante et verbiage étouffant, entre transmission, impliquant l'émetteur autant que le destinataire, et savoir asséné³¹. Or, le Verbe est celui dont la parole est tout autant écoute que silence, qui manifestent ensemble la performativité de la Parole divine.

La question reste : comment, dans les diverses situations de ritualité, ne pas céder à la tentation de la mise en scène, et

31. On peut penser ici à tous les lieux de prise de parole, au premier rang desquels la prédication, et jusqu'à celui de l'enseignement.

donc à la fascination et à la prise de pouvoir ? Comment manifester le sens du sacrifice, en ne prétendant pas être à la place de l'unique sacrifice, en ne cherchant pas à s'approprier la supposée puissance de la victime, en ne mimant pas ce qu'un seul a fait pour tous une fois pour toutes ? On connaît l'opposition dressée dans l'épître aux Hébreux entre sacrifices et holocaustes, qui doivent sans cesse être réitérés, et la réponse plénière de Jésus-Christ, concrétisée dans son écoute de la volonté du Père, dans la réalité de sa venue et de sa présence, dans l'offrande unique de son corps et dans l'efficacité du pardon acquis par lui³². À la suite de Jésus-Christ, le disciple est invité à « *s'offrir lui-même, en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, (comme) culte spirituel* » (cf. *Rm* 12,1). Une traduction plus proche du mot à mot précise « *offrir son corps* », traduction dont on voit aisément les distorsions qu'elle peut susciter. Pour tenter de les éviter, il pourrait suffire de rappeler que « *ce qui est en train d'être fait sur l'autel* », formule passive remarquable, n'a comme preuve concrète que la « *charité en actes* »³³. Ce n'est donc pas dans une mise en scène personnelle de puissance, et encore moins de violence, que dans une qualité de relation aux autres, et aujourd'hui on complètera à tous les autres et à tout le créé, que le sacrifice pourrait être découpler du pouvoir et donc du sacré.

Cette ouverture reste toutefois sous forme interrogative et les questions demeurent : quelles voies imaginer pour penser et mettre en œuvre une critique évangélique du sacré ? Comment séparer sacré et pouvoir ? Est-ce que la manière de renouveler le positionnement des catégories de sacrifice et d'interdit pourrait tenir analogiquement la même fonction que celle de la nature vis-à-vis de la Création ? Comment développer une doctrine et des pratiques du salut qui ne soient pas idolâtriques, qui ne s'appuient pas sur le retour du refoulé religieux, flattant le besoin humain à la fois de sécurités et de sensations numineuses ? Dans un moment où on assiste à un retour du sacré comme rouage social et demande sociétale, voire religieuse, la question pour les chrétiens est comment vivre sans idole, sans sacralisation ni du réel, ni des pratiques

32. Cf. Hébreux 10, respectivement versets 7, 9, 10, 14, 18.

33. Concile Vatican II, Décret *Presbyterorum Ordinis*, 1965, n°14. Le texte précise « *quod in sacrificali ara agitur* ».

de salut, à partir de la manière de vivre et de mourir de Jésus, qui est la manière unique dont le Dieu saint se révèle aux humains.

Brigitte CHOLVY
Institut catholique de Paris

PERSPECTIVES CANONIQUES SUR LA SÉPARATION DES POUVOIRS DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

A PRÈS PLUS DE DEUX ANS de travaux, la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE) a remis son rapport, le 5 octobre 2021, au président de la Conférence des évêques de France, et à la présidente de la Conférence des religieux et religieuses de France. Ce rapport était accompagné de plusieurs recommandations visant à une meilleure reconnaissance de la souffrance des victimes et à la correction des manquements, y compris institutionnels et juridiques, constatés. Parmi ces recommandations, la n°34 énonce :

« (qu')il convient de passer au crible : la constitution hiérarchique de l'Église catholique au vu des tensions internes sur sa compréhension d'elle-même : entre communion et hiérarchie, entre succession apostolique et synodalité et surtout entre l'affirmation de l'autorité des pasteurs et la réalité des pratiques de terrain, de plus en plus influencées par des fonctionnements démocratiques ; la concentration entre les mains d'une même personne des pouvoirs d'ordre et de gouvernement, ce qui conduit à insister sur l'exercice rigoureux des pouvoirs et, notamment, sur le respect de la distinction entre for interne et for externe ; l'identification de la puissance sacramentelle avec le pouvoir »¹.

L'énormité de la question soulevée appelle des considérations

1. COMMISSION INDÉPENDANTE SUR LES ABUS SEXUELS DANS L'ÉGLISE, *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020*, Octobre 2021, Recommandation 34, p. 62.

nécessairement pluridisciplinaires à la fois, et sans exhaustivité, historique, juridique, philosophique et théologique. À l'entrecroisement de ces disciplines, le droit canonique est directement interpellé non seulement dans sa formalisation actuelle dans les Codes de 1983 et 1990, mais plus encore dans sa nature même. Ainsi, traiter des perspectives canoniques sur la séparation des pouvoirs dans l'Église catholique, telle qu'elle est induite dans la recommandation, n'est pas chose aisée. Il est commun d'attendre du canoniste une parole clarifiante, simplificatrice, indiquant la norme qui dirimera les controverses et j'ai peur ici de décevoir le lecteur car le sujet ne supporte aucune perspective univoque. La question posée par la recommandation 34 est une question radicale qui vient mettre le droit canonique au défi de penser sa capacité à se réformer dans une tension entre ce qui apparaît, dans un premier temps relever de sa nature propre d'institution divino-humaine, la *sacra potestas*, et, dans un second temps, relever d'une exigence de crédibilité issue des sociétés modernes, séculières et démocrates, à savoir la séparation des pouvoirs. Cette distinction entre le sacré et le profane est intuitive et pratique mais il me semble toutefois qu'elle mène rapidement à une impasse que je m'efforcerai de dépasser.

Dans cette étude, je m'attacherai à passer de la dichotomie entre la perspective *a priori* théologique de la *sacra potestas* et la perspective *a priori* politique de la séparation des pouvoirs à partir d'une prise en compte de la dimension radicalement historique de la constitution de l'Église catholique. C'est à l'intérieur de cette historicité que la portée proprement théologique de l'exercice du pouvoir dans l'Église peut être discernée et que le droit canonique peut développer tout son potentiel de créativité instituante.

I. SÉPARATION DES POUVOIRS ET MODÈLE CLASSIQUE DU DROIT CANONIQUE

L'idée d'une séparation des pouvoirs relève d'une compréhension politique née hors de la foi chrétienne. Déjà Aristote (vers -335-323) dans *La Politique*, distinguait les pouvoirs délibérant, exécutif et judiciaire sans pour autant

en structurer l'articulation². Pour une proposition plus élaborée et prescriptive, il faudra attendre les monuments de la philosophie politique moderne que sont John Locke et surtout Charles de Montesquieu. Ce dernier s'est inspiré du régime de l'Angleterre où il a voyagé plusieurs années avant de concevoir sa théorie comme une critique implicite du régime de la monarchie absolue alors en vigueur en France. Selon Montesquieu, le pouvoir politique se divise en trois « *puissances* » : la puissance de légiférer, la puissance exécutive (qui comprend l'exécution des lois à laquelle s'ajoutent la sûreté, la défense militaire et les relations extérieures) et la puissance de juger³. Cependant, cette tripartition du pouvoir politique n'est qu'un point de départ. En effet, Montesquieu, à la différence d'Aristote, ne cherche pas à analyser en soi le pouvoir politique, de façon neutre. Au contraire, il poursuit un but précis : préserver la liberté contre les abus car il se méfie foncièrement des détenteurs du pouvoir :

« *C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites* »⁴.

Ainsi, pour lui, il ne faut pas que les trois fonctions (« *puissances* » ou pouvoirs) soient entre les mains d'un seul Pouvoir (organe)⁵. Si la réception de la théorie de Montesquieu ne s'est pas faite sans débats, elle demeure structurante de la pensée constitutionnaliste moderne. On peut en retenir en particulier trois éléments : Premièrement, la non-séparation des pouvoirs mène à des abus. Deuxièmement, pour éviter les abus, il faut instaurer des limites, et la séparation des pouvoirs en est une. Troisièmement, le pouvoir (organique) est compris à partir de la puissance, ce qui amène à penser le pouvoir (fonction) partir de sa finalité plutôt qu'à partir de son origine. Ces trois critères mettent directement en tension le modèle classique du pouvoir en droit canonique.

2. ARISTOTE, *La Politique*, IV, 14-16, Paris, Vrin, 1995, p. 315-336.

3. Charles de MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Livre 11, chap. 6, Paris, Gallimard, 1995, p. 327-342.

4. *Idem*, 11, 4, Paris, Gallimard, 1995, p. 325-326.

5. « *Tout serait perdu, écrit-il, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers* », *idem*, 11, 6, p. 328.

En effet, le droit canonique positif, tel qu'il est codifié dans les Codes de 1983 et 1990, témoigne d'une conception du pouvoir relevant d'un autre modèle⁶. La nature du pouvoir et l'articulation entre sa dimension proprement juridique et sa dimension sacramentelle font toujours l'objet de débats doctrinaux⁷ ; la réception de la Constitution de réforme de la Curie romaine de 2022, *Praedicate Evangelium* en est un rappel⁸.

Le Code de droit canonique de 1983 livre du pouvoir la définition suivante :

«*Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré* » (can. 129 §1).

Dans ce canon nous pouvons voir le modèle des *tria munera*, qui dérive d'une compréhension unifiée de la *sacra potestas* mise en l'honneur au Concile Vatican II, simplement accolé au modèle précédent qu'il entendait dépasser, celui de la distinction médiévale et moderne de la distinction entre deux pouvoirs d'ordre et de juridiction⁹. On peut ainsi constater que le Code de droit canonique ne résout pas les lignes de tensions doctrinales et qu'il tend plutôt à juxtaposer en son sein des paradigmes différents¹⁰.

Si la nature du pouvoir n'est pas définie de manière univoque, il n'en demeure pas moins une prééminence d'une conception implicite du pouvoir de type monarchique, au sens étymologique

6. Face à l'énormité de la question du pouvoir en droit canonique, je ne prétendrai naturellement pas à l'exhaustivité dans cette contribution. Faisant le pari de l'indulgence du lecteur quant aux nécessaires nuances et contrepoints, je l'invite aussi à se référer aux autres contributions de ce volume de la *RDC*, en particulier pour ce qui concerne la question du pouvoir au Concile Vatican II.

7. On se référera à l'ouvrage de référence sur l'histoire de la compréhension théologique de la *potestas* dans l'Église : L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei 228, 2003.

8. Voir en particulier le volume de *L'Année canonique*, t. 62, 2022/1, consacré à ce sujet.

9. Voir L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, op. cit.*, en particulier, p. 23-24 ; 156-160 ; 194-197.

10. Sur l'origine du paradigme des *tria munera*, voir J. FUCHS, « Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », dans *RSPT*, 53, 1969, p. 185-211.

de *μοναρχικός* (qui concerne le pouvoir d'un seul). Ainsi les c. 391 sur l'évêque diocésain unifie-t-il dans son office de gouvernement de l'Église particulière les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire¹¹. Les trois pouvoirs sont ici distingués mais non séparés¹². Au sens de la législation canonique actuelle, la distinction entre législatif, exécutif et judiciaire ne désigne pas des pouvoirs différents, mais plutôt des modalités différentes d'exercice d'un même pouvoir dont l'unité et la plénitude repose sur l'office ecclésiastique en charge de la présidence et de la *plena cura animarum* de l'Église particulière (can. 381). On peut à cet égard noter que ce modèle de l'unité de la *sacra potestas* épiscopale reçue lors de sa consécration sacramentelle (can. 375 §2) rencontre d'autres modèles de plénitude du pouvoir, à savoir le pontife romain pour le pouvoir de juridiction (can. 331) ; le prêtre (*sacerdos*) pour le pouvoir d'ordre (can. 150). Il serait naïf de ne pas considérer combien l'imaginaire catholique du pouvoir repose sur un jeu complexe entre ces différents paradigmes, y compris pour ceux-là même qui ont la charge d'exercer ce pouvoir dans l'Église.

Par conséquent, si la question de la séparation des pouvoirs traverse les aspects techniques et fonctionnels de l'organisation et de l'articulation des trois pouvoirs, il semble qu'elle doit être posée au niveau plus radical de la compréhension qu'on se fait du pouvoir en examinant la portée théologique et canonique des catégories concernées à partir de leurs conditions historiques d'émergence. Le fil conducteur de cette relecture sera l'intuition que les catégories les plus fondamentales, telles que la *sacra potestas*, ne livrent leur dimension constitutive et leur potentialité de réforme qu'à partir de leur historicité¹³.

11. CIC 1983, c. 391 §1 : « §1 Il appartient à l'Évêque diocésain de gouverner l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit ».

12. CIC 1983, c. 135 : « §1 Dans le pouvoir de gouvernement, on distingue les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. §2 Le pouvoir législatif doit s'exercer selon les modalités prescrites par le droit ; celui qu'un législateur inférieur à l'autorité suprême détient dans l'Église ne peut être délégué valablement sauf autre disposition expresse du droit ; une loi contraire à un droit supérieur ne peut être valablement portée par un législateur inférieur. §3 Le pouvoir judiciaire que possèdent les juges ou les collèges judiciaires doit être exercé selon les modalités prescrites par le droit ; il ne peut être délégué si ce n'est pour accomplir les actes préparatoires à un décret ou à une sentence. §4 En ce qui concerne l'exercice du pouvoir exécutif, les dispositions des canons suivants seront observées ».

13. Voir H. G. GADAMER, art. « Historicité », dans *Dictionnaire de*

II. ENVISAGER LES INSTITUTIONS CANONIQUES DANS LEUR HISTORICITÉ

Les institutions canoniques ont une histoire. Le temps semble révolu où l'on estimait devoir condamner la critique de l'idée selon laquelle les institutions actuelles de l'Église catholique devaient être directement rattachées à une volonté positive du Christ, qui, à l'instar d'un législateur suprême, aurait réglé d'avance le principe et les formes institutionnelles de l'épiscopat monarchique, du sacerdoce, des conciles, de la primauté romaine...¹⁴ La christologie contemporaine comme l'histoire de l'Église ont permis de dépasser cet idéalisme en considérant que si le lien des institutions ecclésiales avec le Christ est à tenir dans l'ordre de la foi, il doit être pensé dans le cadre dynamique de la mission de Jésus, c'est-à-dire de sa vie livrée, plus que dans des actes positivement et juridiquement instituants comme certaines tendances de l'apologétique catholique médiévale et moderne ont su le faire pour défendre les institutions de leur temps. Ainsi, les institutions canoniques, et par conséquent la compréhension et les modalités de l'exercice du pouvoir dans l'Église, sont-elles à comprendre à partir de leurs conditions d'émergence historique, y compris dans leur dimension théologique. Sans prétendre développer ici l'histoire des institutions dans leur ensemble, je me limiterai à rappeler quelques éléments sur les conditions d'émergence du ministère « sacré » épiscopal puis sacerdotal dans l'Antiquité tardive.

Concernant les évêques, malgré la présence du terme *episkopoi* dans les épîtres pastorales (années 60), le principe du mono-épiscopat –un évêque unique présidant une unique Église au nom du Christ et dans la succession des apôtres–

philosophie. Nouvelle édition augmentée, Paris, Albin Michel (*Encyclopaedia universalis*), 2006, p. 815.

14. On renvoie ici aux excès autour de la crise moderniste qui ébranla la théologie et le magistère romain dans la première moitié du 20^e siècle. Voir G. MORDILLAT, J. PRIEUR (éd.), « Introduction : Le crime de l'abbé Loisy », dans *Alfred Loisy*, Paris, 2001, p. 9-21. Voir aussi Ch. THEOBALD, « Après Loisy : une nouvelle position du problème de la Révélation dans le catholicisme », dans Fr. LAPLANCHE (dir.), *Autour d'un petit livre : Alfred Loisy cent ans après : actes du colloque international tenu à Paris les 23-24 mai 2003*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 269-284.

n'apparaît que progressivement à partir du 2^e siècle¹⁵. La correspondance d'Ignace d'Antioche († entre 107-113) aux Églises d'Asie Mineure et à Rome est ici déterminante pour la qualification du lien entre l'unique *episkopos* et son Église¹⁶. Dans le même mouvement, les développements doctrinaux d'Irénée de Lyon († 208) contre les gnostiques caractérise de manière décisive le lien entre l'épiscopat et la tradition reçue des apôtres¹⁷. C'est dans ce contexte que le modèle de l'épiscopat monarchique se répandra à partir de la Syrie et de l'Asie Mineure, pour s'étendre par la suite à l'ensemble de l'Église au fur et à mesure des besoins de formalisation de critères d'unité, notamment dans le contexte de la lutte contre les hérésies. Cyprien de Carthage offrira une synthèse doctrinale de ce mouvement en soulignant le lien entre l'unicité de l'évêque et l'unité de l'Église chrétienne dans la communion des Églises¹⁸.

Dans ce mouvement, le 4^e siècle connaît un tournant déterminant avec l'apparition des premiers conciles connus réunissant des évêques à des échelles plus ou moins larges. Si le concile d'Elvire (305-306) semble inaugurer ce mouvement institutionnel à la faveur de la fin des persécutions de Dioclétien, c'est avec le concile de Nicée (325), convoqué par l'empereur Constantin que la conciliarité deviendra définitivement une des formes typiques de l'exercice du pouvoir épiscopal. C'est aussi au 4^e siècle que le « *ministère sacré* » dans l'Église passe

15. Sur le développement de l'épiscopat monarchique à partir du 2^e siècle, on se référera à O. CONDORELLI, *Ordinare-Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Rome, Il Cigno Galileo Galilei, 1997, p. 13-44 ; J. COLSON, « Le ministère apostolique dans la littérature chrétienne primitive : apôtres et évêques, 'sanctificateurs des nations' », dans Y. CONGAR, B.-D. DUPUY (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, (*Unam sanctam*, 39), 1962, p. 151-160 ; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, dans *HDIEO*, t. 3, p. 321-368 ; C. DOUAIS, « Les origines de l'épiscopat », dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières évêque de Montpellier*, t. 1, Paris, Alphonse Picard, 1899, p. 1-48 ; A. FAIVRE, « De l'apôtre à l'évêque », dans *Chrétiens et Églises : des identités en construction*, Paris, Cerf, 2011, p. 151-176.

16. Voir par exemple IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, 8, 2, *Les Pères apostoliques. Texte intégral*, Paris, Cerf, 2001, p. 207-208.

17. Voir par exemple IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Hereses*, 3, 1, *Sources chrétiennes*, 211, p. 30-31.

18. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De Catholica Ecclesia unitate*, 4-6a, *Sources chrétiennes*, 500, p. 178-185.

d'une polarité autour de la parole à une polarité autour des actes sacramentels, témoignage d'une pastorale qui s'établie¹⁹. Dans ce contexte, la figure du prêtre à la fois « *lieu-tenant* » de l'évêque et *sacerdos* au regard de l'imposition des mains qu'il a reçue, commence progressivement à s'imposer comme figure centrale du ministère ordonné et avec lui une certaine conceptualisation du caractère « *sacré* » du pouvoir. Ce caractère sacré constitue alors à la fois un fondement et une limite puisque ce qui vient de Dieu appelle à une responsabilité finale devant lui.

Ce développement historique se réalise dans les conditions d'un des changements majeurs dans l'histoire de l'Église : le passage d'une situation de marginalité, plus ou moins persécutée selon les lieux et les périodes, à celle d'une intégration au cœur même de la romanité avec la politique de tolérance puis de favoritisme de l'empereur Constantin (312-318) jusqu'à la reconnaissance de la foi chrétienne comme religion de l'Empire avec l'édit de Théodose (380). Il s'agit d'un changement radical par lequel l'Église et l'Empire exerceront l'un sur l'autre une influence réciproque. Si la période est bien connue, il s'agit de considérer pour ce qui concerne notre sujet la manière dont la compréhension romaine du pouvoir (*potestas* qu'il faudrait distinguer et articuler avec l'*auctoritas*) a pu influencer la compréhension théologique et canonique du pouvoir dans l'Église. En effet, les conditions d'émergence de l'institution épiscopale, d'une part, et sacerdotale, d'autre part, à partir desquelles se déploiera une compréhension proprement chrétienne de la sacralité du pouvoir, sont intimement liées au modèle monarchique et patriarcal propre à la culture juridico-politique romaine²⁰. L'histoire de la compréhension théologico-politique du pouvoir dans l'Église est formée d'un

19. Voir A. FAIVRE, *Ordonner à la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1992, notamment p. 23-40 et 55-84.

20. Il convient tout d'abord de noter que cette période correspond dans la vie politique romaine à un recentrage du pouvoir. Ainsi, après une période de pouvoir exercé en principe de manière collégiale (la tétrarchie), Constantin remettra-t-il en place un pouvoir unique et dynastique, en un mot monarchique. Ce recentrage se vérifiera dans les sources du droit qui mettront progressivement en valeur les constitutions romaines (législation impériale) au détriment de l'autorité de la doctrine juridique (jurisprudence) et des droits locaux (édits des prêtres).

entrelacs d'influences au sein duquel il n'est pas possible de distinguer radicalement les trajectoires spirituelles (ou « sacrées ») des trajectoires politiques et culturelles²¹. Il n'y a pas lieu dans cette étude de préciser tous les aspects de ce jeu d'influences et il suffira de considérer que cette élaboration chrétienne des institutions sous mode d'infusion dans les conditions culturelles s'est poursuivie tout au long de l'histoire de l'Église du Moyen-Âge jusqu'à la période contemporaine, comme en témoigne encore la codification canonique²².

Par ailleurs, si les institutions canoniques et les doctrines qui les soutiennent sont à concevoir dans leur condition d'historicité²³, ce qui impose déjà une prise en compte de la complexité du réel, il faut également considérer que les modèles politiques invoqués lorsqu'on parle de séparation des pouvoirs, notamment « monarchie », « république », « démocratie »..., sont eux-mêmes historiquement construits principalement à partir de l'Antiquité grecque et romaine et qu'ils résistent aux simplifications auxquelles seraient tentées de se prêter les usages sémantiques communs. On notera en particulier que « monarchie » et « démocratie » sont à concevoir comme des modèles eux-mêmes complexes qui sont traversés par une catégorie commune : la *res publica* (« république », littéralement « chose publique »). La *res publica* porte l'idée que le pouvoir est conféré et doit être exercé en fonction d'une réalité étrangère à son titulaire : l'objectivation publique qui détermine le cadre de l'exercice du pouvoir et sa légitimité dans un vis-à-vis constitutif (le peuple, la Cité, le royaume, la

21. Michel de Certeau a bien montré comment les questions de la spiritualité sont celles de la culture qu'elle ouvre par un mode de rupture instauratrice qui n'est jamais abstraction des contingences. Voir M. de CERTEAU, « Cultures et spiritualités », dans *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 25-52.

22. Sur l'influence de la culture juridique moderne sur la codification, voir C. FANTAPPIE, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milano, Giuffrè editore, 2008. Pour une approche critique de cette influence, voir H. LEGRAND, « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique. Quelques réflexions sur la portée de l'option choisie en 1917 », dans B. BASDEVANT, P. ARABEYRE (dir.), *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, École des Chartes, 2013, p. 405-421.

23. Voir Th. JOUBERT, « Le droit canonique au défi de l'historicité du sacré », dans G. MEYLAN (dir.), *Sacré et Responsabilité*, Paris, Mare et Martin, 2020, p. 81-100.

couronne... aujourd'hui les droits de l'homme, voire le soin écologique). Ainsi, avec l'idée de *res publica* ce qui fonde le pouvoir est en même temps ce qui constitue sa limite comme cela avait été observé pour le principe de l'origine divine de la *sacra potestas*. Ce concept politique de *res publica* est lui aussi reçu dans les institutions ecclésiales qui la transmettront à leur tour selon les exigences politiques²⁴. Pour résumer on peut dire que l'Église, dans son processus d'institutionnalisation, éprouve des modèles politiques dans leurs nuances et leur complexité qu'elle fait sien en discernant, *a posteriori*, ce qui peut constituer une voie proprement chrétienne de les assumer.

III. ASSUMER LA SUBVERSION ÉVANGÉLIQUE DU « POUVOIR » ET DU « SACRÉ »

De quoi parle-t-on quand on évoque l'origine sacramentelle du pouvoir ? Les expressions « *plénitude du sacrement de l'ordre* » reçue dans la consécration épiscopale (LG 21) et « *pouvoir sacré* » exercé personnellement au nom du Christ (LG 27) entendent désigner une réalité constitutive de l'Église, à savoir que l'exercice du pouvoir en son sein relève du don de Dieu et ne se limite pas à des considérations sociales et politiques. Du point de vue théologique, cette origine sacramentelle est instituante et est le lieu d'émergence de l'ordonnancement canonique du pouvoir. Or, la catégorie de « *sacrement* » ne saurait être comprise de manière ajustée sans prendre en considération ses contextes d'émergence historique, en particulier le tournant décisif des 11^e au 12^e siècle qui déterminèrent toute la théologie sacramentaire ici concernée, de la théologie eucharistique à celle du sacerdoce en passant par l'établissement du septénaire. Il ne m'appartient pas de reprendre ici ces éléments mais je me contenterai de souligner que ces développements sacramentaires, d'une technicité remarquable et bien connue, se firent au prix d'un déficit ecclésiologique. J'entends par là que l'ontologisation tant de l'eucharistie que du caractère sacramentel reçu par l'ordination ont amené à considérer ces sacrements en eux-mêmes, de manière catégorielle, plutôt

24. Voir notamment J. CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, J. MÉNARD (trad.), Paris, Cerf, 2003, notamment p. 59-100.

qu'au regard de l'édification de la communauté ecclésiale. Si la théologie sacramentaire contemporaine offre le potentiel d'un dépassement de ce déficit ecclésiologique, l'ontologisation des catégories utilisées pour fonder la nature du pouvoir dans l'Église peut demeurer une tentation. Cette mise en perspective anthropologique et historique ne vise pas à disqualifier le principe de la *sacra potestas* ou de son unité intrinsèque dans le don de Dieu, mais constitue plutôt une invitation à considérer sa pertinence en discernant, à l'intérieur de ses paradoxes et toujours *a posteriori*, la manière dont l'Église entend être fidèle à sa vocation lorsqu'elle élabore de tels concepts et les traduit en institutions canoniques. Un tel discernement ne peut que reposer sur une mise en miroir des conditions actuelles de l'Église avec l'événement du salut en Jésus-Christ. Le cœur de ce discernement appelle à une refondation dans les saintes Écritures.

Or, à proprement parler, la Bible ne livre aucun modèle de pouvoir susceptible de déterminer la forme juridique des institutions canoniques. Si le Nouveau Testament mentionne la notion de pouvoir, ce n'est pas dans le sens d'un pouvoir juridique, mais dans celui de la puissance de la vie divine rapportée à Jésus. Au contraire même, l'annonce du Royaume par Jésus apparaît comme une subversion radicale du pouvoir dénonçant le risque de captation pour soi du don de Dieu (pouvoir d'interpréter la Loi par les Pharisiens et les docteurs de la Loi ; pouvoir royal d'Hérode ; pouvoir de rendre la justice de Pilate). Cette subversion évangélique ne saurait laisser le droit canonique au repos. Ne pas considérer ce risque permanent de dévoiement du pouvoir, par exemple en considérant que la grâce de l'Esprit saint fonde positivement et immédiatement tout exercice du pouvoir dans l'Église, reviendrait à ne pas prendre l'Évangile au sérieux. Ce risque n'est pas sans lien avec ce que le pape François nomme « *cléricalisme* » et appelle à un discernement constant²⁵.

Ainsi, non seulement l'Église ne dispose d'aucun modèle chrétien prédéterminé du pouvoir, mais plus encore elle est appelée à entendre la subversion évangélique du pouvoir comme lui étant directement adressée. Elle doit par conséquent

25. Voir Th. JOUBERT, « Instituer l'instituable. Le sens eschatologique de l'autorité dans l'Église », dans *RSR*, 109, 2021, p. 75-91.

opérer au fil de son développement historique un discernement constant afin de réajuster son rapport au pouvoir au regard de l'actualité de l'Évangile dans ses conditions d'existence : c'est le sens de la Tradition vivante appliquée à son institutionnalité, c'est-à-dire de la tradition canonique²⁶. Ce développement historique et ce réajustement jamais achevés, portés par le principe de *Ecclesia semper reformanda*, pourraient sembler paradoxaux au regard de la dimension « sacrée » du pouvoir d'origine « sacramentelle ». Or, un tel paradoxe reposerait sur l'idée que ce qui est sacré, et par extension ce qui est sacramentel, relèverait d'une forme d'an historicité et d'une garantie de la conformité actuelle de l'Église institutionnelle à la vie divine, ce qui précisément ne prendrait pas en compte la subversion évangélique tant du « pouvoir » que du « sacré »²⁷.

Ainsi, il ne s'agit pas tant de désacraliser l'autorité ministérielle dans l'Église que de prendre conscience du caractère irrémédiablement ambigüe de son rapport au sacré et de le recadrer dans la perspective du Royaume, c'est-à-dire du discernement de l'événement du salut. Dans les évangiles synoptiques, au moment de la mort du Christ, le rideau du temple, signe par excellence du caractère séparé du sacré, se déchire : ne nous empressons pas de le recoudre.

IV. DÉVELOPPER LES PERSPECTIVES CANONIQUES POUR UN EXERCICE DÉCENTRÉ DU POUVOIR

Dès lors que le risque d'ontologiser le principe du « pouvoir sacré » a été prévenu tant du point de vue historique que théologique, il apparaît possible de considérer les perspectives canoniques pour une séparation des pouvoirs. La recommandation 34 de la CIASE invite implicitement le droit canonique à faire droit à une séparation des pouvoirs. À cet égard, il paraît plus juste de parler de « vis-à-vis », ou de « décentrement », dans l'exercice du pouvoir, que de « séparation » entre des pouvoirs qui risqueraient alors d'être considérés en eux-mêmes plus que comme des facettes d'une mission

26. Voir Th. JOUBERT, « La fonction critique de la tradition canonique » dans J.-L. SOULETIE (dir.), *La puissance critique de la tradition chrétienne, Transversalités*, 150 (2019), p. 63-74.

27. Voir B. CHOLVY, « Pour une approche évangélique critique de la notion de sacré », dans *RDC*, présent volume.

commune. En effet, le droit canonique, tant dans sa tradition que dans ses dispositions positives, connaît des lieux porteurs de potentialité pour un tel exercice décentré du pouvoir, c'est-à-dire pour un exercice du pouvoir qui chercherait à être authentiquement chrétien. Sans prétendre à une présentation exhaustive, on peut égrainer certains de ces lieux, qui seront envisagés au regard du judiciaire, de l'exécutif et du législatif, en en soulignant la portée et le potentiel.

A. LE POUVOIR JUDICIAIRE

Le pouvoir judiciaire porte déjà les germes d'un vis-à-vis. Ainsi, si l'évêque est juge dans son diocèse (can. 391) mais il est tenu en principe de nommer un vicaire judiciaire officiel (can. 1420) qui exercera en son nom le pouvoir judiciaire²⁸. Certes l'évêque peut se réserver des causes et le *motu proprio* de François *Mitis iudex* (15 août 2015) a élargi cette possibilité²⁹. Il n'en reste pas moins que le vicaire judiciaire est le seul vicaire dont l'office perdure en cas de vacance du siège épiscopal (can. 1420 §5). On notera que cette stabilité du vicaire judiciaire n'a pas seulement une raison pratique de suivi et de bonne gestion des dossiers en cours à l'officialité, mais que cela révèle une forme de pérennité de la fonction de « juger » au-delà de la personne de l'évêque. Ainsi, plutôt que de considérer l'évêque comme l'unique juge de son diocèse, dans la perspective maximaliste du can. 1420 §2 qui insiste sur l'unicité du tribunal et l'unité entre le vicaire judiciaire et l'évêque, il semble possible de le considérer comme celui

28. Can. 1420, CIC 1983 : « §1 Tout Évêque diocésain est tenu de constituer un Vicaire judiciaire ou Official ayant pouvoir ordinaire de juger, différent du Vicaire général, à moins que l'exiguité du diocèse ou le petit nombre de causes ne suggèrent de faire autrement. §2 Le Vicaire judiciaire constitue un seul et même tribunal avec l'Évêque, mais il ne peut juger les causes que l'Évêque s'est réservées. §3 Au Vicaire judiciaire peuvent être donnés des adjoints appelés Vicaires judiciaires adjoints ou Vice-officiaux. §4 Tant le Vicaire judiciaire que les Vicaires judiciaires adjoints doivent être prêtres, jouissant d'une réputation intacte, docteurs ou au moins licenciés en droit canonique, et âgés d'au moins trente ans. §5 Pendant la vacance du Siège, ils restent en charge et ne peuvent en être révoqués par l'Administrateur diocésain ; mais à l'arrivée du nouvel Évêque, ils doivent être confirmés dans leur charge ».

29. Pape FRANÇOIS, *Motu proprio Mitis iudex et Mitis misericors Iesus*, 15 août 2015, *AAS*, 107, 2015, p. 946-967.

qui préside à la fonction de « *juger* » qui engage une pluralité d'offices au sein de l'Église diocésaine.

Plus largement, l'existence même de procédures judiciaires manifeste que l'exercice du pouvoir judiciaire ne saurait par principe s'exercer à la discrétion de l'évêque. Loin d'être un accessoire juridique, la procédure canonique est traditionnellement perçue comme un moyen de prévenir la possibilité d'une sentence injuste ou inique. Cette compréhension est particulièrement notable en ce qui concerne les modes de preuves et l'imputabilité de la faute. La question de la prévention de la sentence injuste renvoie à l'esprit général et aux enjeux de la juridiction canonique, notamment mais pas seulement pénale, tels qu'ils sont perçus au moment du développement de cette fonction de « *juger* »³⁰.

La connaissance et le respect de la procédure ne saurait que favoriser un exercice du pouvoir décentré de lui-même. Il est à noter qu'au-delà du respect de la procédure, le caractère juste des sentences rendues repose essentiellement sur les dispositions morales du juge, et de l'évêque en premier lieu qui ont à cet égard un devoir d'exemplarité et de probité. Historiquement, le droit canonique connaît certaines dispositions visant à protéger contre leur potentielle malice. Ainsi le concile de Nicée I (325) demande-t-il de vérifier si les sanctions infligées n'ont pas été inspirées à l'évêque par l'étroitesse d'esprit, le goût de la contradiction ou la haine³¹. Dans la même logique, l'évêque doit faire preuve de magnanimité dans le prononcé de la peine. En ce sens, saint Augustin († 430) reproche son zèle intempestif à un jeune évêque qui avait prononcé l'excommunication non seulement d'un parjure mais aussi de sa famille. À cette occasion, Augustin rappelle combien le pouvoir coercitif ne doit s'exercer qu'en vue de la justice³².

Le pouvoir judiciaire se trouve ainsi constitué par un triple vis-à-vis : des personnes composant le tribunal, de la procédure et de la dimension morale justice en elle-même.

30. Voir Th. JOUBERT, « La responsabilité canonique de l'Église en matière pénale. Regard historique, des temps apostoliques jusqu'à la chute de Rome », dans *L'Année canonique*, 51, 2009, p. 237-252.

31. CONCILE DE NICÉE I (325), can. 5.

32. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Ep. 250 ad Auxilius, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 57, p. 593-598. L'évêque d'Hippone offre une synthèse de l'esprit de cette lettre dans celle qu'il envoie à Classicianus, la personne excommuniée, *Ep. 250 A, ibid.*, p. 598-599.

B. LE POUVOIR EXÉCUTIF

Le pouvoir exécutif offre également de nombreux cadres que l'Ordinaire, en premier lieu l'évêque diocésain, est tenu de respecter. C'est particulièrement le cas dans le domaine de la gestion des biens temporels de l'Église. Les normes du droit canonique énoncent des règles strictes concernant la gestion des finances et des biens de l'Église, dans le but de garantir leur utilisation au service de la mission de l'Église et de promouvoir la transparence et la responsabilité dans la gestion financière. Ainsi, à titre d'exemple, le can. 1276, dispose-t-il que les biens temporels de l'Église doivent être administrés avec la diligence qui s'impose, selon les normes du droit³³. La règle peut paraître évidente, mais dans le contexte d'une unicité de la *sacra potestas*, elle implique une forme de non-captation des biens temporels de l'Église et un devoir de prudence pour l'Ordinaire. Ce devoir moral est prolongé dans le can. 1284 qui insiste sur les devoirs de tous les administrateurs qui découlent de la gestion d'un « *bon père de famille* »³⁴.

33. Can. 1276, CIC 1983 : « §1 Il appartient à l'Ordinaire de veiller avec soin à l'administration de tous les biens appartenant aux personnes juridiques publiques qui lui sont soumises, restant saufs les titres légitimes qui lui attribueraient des droits plus étendus §2 Compte tenu des droits, des coutumes légitimes et des circonstances, les Ordinaires veilleront, par des instructions spéciales dans les limites du droit universel et particulier, à organiser l'ensemble de l'administration des biens ecclésiastiques ».

34. Can. 1284, CIC 1983 : « §1. Tous les administrateurs sont tenus d'accomplir soigneusement leur fonction en bon père de famille. §2. Ils doivent en conséquence : 1° veiller à ce que les biens qui leur sont confiés ne périssent pas et ne subissent aucun dommage, de quelque manière que ce soit, en concluant pour cela, si nécessaire, des contrats d'assurances ; 2° veiller à garantir par des moyens valides en droit civil la propriété des biens ecclésiastiques ; 3° observer les dispositions du droit tant canonique que civil, ou celles qui seraient imposées par le fondateur, le donateur ou l'autorité légitime, et prendre garde particulièrement que l'Église ne subisse un dommage à cause de l'inobservation des lois civiles ; 4° percevoir avec soin et en temps voulu les revenus et profits des biens, les conserver en sécurité une fois perçus, et les employer selon l'intention du fondateur ou les règles légitimes ; 5° payer au temps prescrit les intérêts d'un emprunt ou d'une hypothèque, et veiller à rembourser à temps le capital ; 6° employer aux fins de la personne juridique, avec le consentement de l'Ordinaire, les sommes disponibles après le solde des dépenses et qui peuvent être utilement placées ; 7° tenir en bon ordre les livres des recettes et des dépenses ; 8° préparer à la fin de chaque année un compte rendu de leur administration ; 9° classer soigneusement et garder en des archives sûres et convenables les documents et instruments qui fondent les droits de l'Église ou de l'institut sur ces biens ; déposer en plus, là où cela

Par ailleurs, dans chaque diocèse doit nécessairement être constitué un conseil pour les affaires économiques, composé d'au moins trois fidèles « *vraiment compétents* » et de confiance, et ne pouvant être de la famille de l'évêque³⁵. Ce conseil possède un certain nombre de fonctions qui sont précisées dans le livre 5 du Code, dont certaines impliquent qu'il soit impérativement consulté, voire donner son consentement (can. 1277), et il lui revient de préparer chaque année le budget du diocèse et d'approuver les comptes (can. 493).

De manière générale, l'Ordinaire est tenu de respecter les règles du droit canonique en matière de gestion des biens de l'Église, notamment en ce qui concerne la vente, la location ou l'hypothèque des biens appartenant à l'Église. Ces règles visent à protéger les biens de l'Église et à prévenir les abus ou les actes de négligence dans leur gestion. À noter que la définition même des biens ecclésiastiques implique que la légitimité de la propriété dans l'Église est corrélée à sa mission de porter l'Évangile et de servir les pauvres (can. 1254). Il s'agit là d'une des dispositions les plus traditionnelles du droit canonique dont les racines puisent aux *Actes des apôtres*³⁶.

Ainsi, le pouvoir exécutif, en l'occurrence envisagé sous l'angle des biens et des finances de l'Église, se trouve-t-il à son tour constitué par un triple vis-à-vis : des règles administratives à respecter, des membres des différentes instances ou les titulaires d'offices ecclésiastiques devant être consultés et du principe moral de la prudence.

peut se faire commodément, des copies authentiques de ces actes aux archives de la curie. §3. Il est fortement recommandé aux administrateurs d'établir chaque année les prévisions des recettes et des dépenses ; mais il est laissé au droit particulier de les leur imposer et de déterminer avec plus de précision de quelle manière elles doivent être présentées ».

35. Can. 492, CIC 1983 : « §1 Dans chaque diocèse sera constitué le conseil pour les affaires économiques que préside l'Évêque diocésain lui-même ou son délégué ; il sera composé d'au moins trois fidèles nommés par l'Évêque, vraiment compétents dans les affaires économiques comme en droit civil et remarquables par leur probité. §2. Les membres du conseil pour les affaires économiques seront nommés pour cinq ans, mais ce temps écoulé, ils peuvent être reconduits pour d'autres périodes de cinq ans. §3. Sont exclues du conseil pour les affaires économiques les personnes apparentées à l'Évêque jusqu'au quatrième degré de consanguinité ou d'affinité ».

36. Voir Fr.-R. DUCROS, « Le statut des biens ecclésiastiques dans l'ancien droit canonique. Éléments de théorie juridique », dans *L'Année canonique*, 50, 2008, p. 105-129.

C. LE POUVOIR LÉGISLATIF

Dans le domaine législatif, la question est plus délicate car si l'évêque dispose bien du pouvoir d'établir des décrets dans son diocèse, l'activité du pape comme législateur suprême recouvre déjà un champ très large par le biais notamment des codifications en vigueur. Par ailleurs la culture politique catholique depuis la Réforme grégorienne véhicule l'imaginaire d'une structure hiérarchique pyramidale dans laquelle l'évêque n'aurait qu'un rôle de sujétion par rapport au pouvoir pontifical. La primauté romaine s'est elle-même largement développée à partir du 13^e siècle comme une primauté de législation, notamment avec le développement des décrétales sous forme de lois générales.

Néanmoins, les lois synodales, c'est-à-dire celles établies à l'occasion d'un synode diocésain, sont intéressantes à envisager dans leur potentiel de décentrement du pouvoir législatif. Le synode est cette assemblée représentant les forces vives du diocèse et convoquée pour discuter des questions pastorales propres à la vie de l'Église locale concernée (can. 460). Les lois synodales promulguées par un synode diocésain ont une force obligatoire dans le diocèse concerné, dans la mesure où elles ne contredisent pas les lois universelles de l'Église. Concernant la dimension proprement législative, il est clair dans le droit positif que ce n'est pas l'assemblée synodale qui légifère mais seulement l'évêque qui demeure l'unique législateur (can. 466). Toutefois, ces lois synodales sont le fruit du travail d'élaboration commun et il convient de considérer que l'évêque légifère « *en synode* »³⁷. S'il a pu exister un débat entre canonistes concernant la nécessité de respecter un parallélisme des formes législatives et de convoquer un autre synode pour abroger ou modifier ces lois synodales, il n'en demeure pas moins que si l'évêque le faisait par un décret *motu proprio* ce ne serait plus une loi synodale.

Il est intéressant de noter que le décentrement dans l'exercice du pouvoir semble plus difficile à envisager à propos

37. La formule n'est pas sans ambiguïté car elle était déjà utilisée par les canonistes médiévaux pour qualifier les conciles du Latran au cours desquelles le pape « *légiférait en synode* ». Voir à titre d'exemple, le *Décret de Gratien*, D. 63, can. 35 qui qualifie le can. 28 du concile Latran II comme étant une décrétale d'Innocent II prise en synode à Rome.

du pouvoir législatif par rapport aux pouvoirs judiciaires et exécutifs. Ce phénomène est sans doute à corréluer avec la prévalence de la figure de la loi pour penser le droit depuis le milieu du 13^e siècle jusqu'à aujourd'hui.

CONCLUSION

En conclusion, on peut constater que le droit canonique porte, et de manière tout à fait structurelle, un certain nombre de lieux où l'exercice du pouvoir se déploie dans un rapport de vis-à-vis. Bien que la dimension contraignante de ce vis-à-vis demeure limitée, ces lieux ont le mérite d'exister et d'infuser une potentielle culture de décentrement du pouvoir, ou au moins de la suggérer. Les réflexions engagées sur la synodalité, en particulier autour du synode sur la l'avenir de l'Église (2023-2024) portent cet enjeu et une plus large prise en compte de l'interdépendance entre les pasteurs et leur communauté, et entre les différents ministères ecclésiaux, ordonnés ou laïcs en mission ecclésiale, apparaît non seulement souhaitable mais possible.

À cet égard, il semble plus juste de parler de contrepoints dans l'exercice du pouvoir que de contre-pouvoirs ou de séparation des pouvoirs. Alors que le contre-pouvoir suppose une concurrence pouvant aller jusqu'à la neutralisation, le contrepoint est une notion musicale bien connue notamment en polyphonie qui désigne la superposition de plusieurs lignes mélodiques. Chaque ligne individuellement exprime la cohérence de sa singularité et jouées ensemble elles expriment une harmonie nouvelle mais portée par chaque singularité.

Les considérations développées dans cette contribution à la réflexion sur la réception de la recommandation 34 de la CIASE nous amènent à proposer un dépassement de l'opposition entre une « *sacra potestas* » qui correspondrait à une réalité interne et constitutive de l'Église et la « *séparation des pouvoirs* » qui serait une réalité externe et mondaine. Une telle opposition ne prend pas en compte l'historicité de la représentation conceptuelle comme de la réalité pratique de l'exercice du pouvoir dans l'Église. Par ailleurs, il apparaît important dans le cadre de la foi chrétienne de ne pas envisager l'exercice du pouvoir dans l'Église sans quelque « *inquiétude* » dans la mesure où celle-ci demeure en régime eschatologique

inachevé et tendu vers le dévoilement final du Royaume. À la condition d'assumer une distance critique par rapport au concept de « *pouvoir* » et de « *sacré* » qui le garde d'ontologiser ses propres référentiels, le droit canonique est porteur d'une potentialité réelle de décentrement dans l'exercice du pouvoir permettant de rejoindre, sinon le principe même d'une séparation des pouvoirs, au moins un vis-à-vis fécond et ouvert au mystère du salut dans la perspective fondatrice du can. 1752 pour lequel la loi suprême dans l'Église est le salut des âmes.

Thibault JOUBERT
Institut de droit canonique
Strasbourg

PROLONGEMENTS

L'INTERPELLATION DE LA CIASE a conduit à organiser ce colloque sur le thème « *Pouvoir et Sacrement* ». La question a ses complexités théologiques et pastorales. Elle s'est posée avant tout parce que les abus de toutes sortes (de conscience, de confiance, spirituel, sexuel, etc.) sont toujours, en leurs racines, des abus de pouvoir. Il peut se trouver, en tous lieux, religieux ou non, exister des pathologies, des déviances personnelles, voire collectives, qui conduisent aux abus et appellent une vigilance à laquelle il convient de se former. Nous voyons émerger, avec espérance, une culture nouvelle, en société comme dans l'Église, pas encore suffisamment acquise, mais encourageante et sans retour. Il faudra plus d'une génération pour la rendre habituelle. La culture du signalement, de l'identification des « *signaux faibles* », le respect de la justice et du droit, les efforts de réparation et de restauration, sans couvrir ni dissimuler, tout cela s'apprend et s'acquiert. Le milieu enseignant, ou éducatif en général, s'y est mis. Les chefs d'établissement ou les professeurs savent, de plus en plus, identifier des symptômes d'agressions et faire les signalements, chaque fois que nécessaire. Toute l'Église s'y engage, elle aussi.

La recommandation 34 de la CIASE va plus loin, en interrogeant l'Église sur son « *organisation* », d'où la problématique ici posée autour de « *pouvoir et sacrement* ». Le pouvoir dans l'Église est-il sacré ? De quoi parle-t-on, en réalité, quand il s'agit, en régime chrétien, de « *pouvoir* » et de « *sacré* » ? Comment ce pouvoir s'exerce-t-il ? Pourrait-il

s'exercer de façon plus ajustée et mieux régulée ? Ces questions ont été affrontées en puisant dans l'Écriture, l'histoire de la théologie et du droit, en relisant la théologie du Concile Vatican II, en nommant les évolutions possibles et les débats en cours.

Comme membre de la Commission doctrinale qui a reçu la mission de travailler ces questions, je me réjouis des diverses contributions données avec sérieux et gravité. Cette journée a apporté des clarifications, et aussi quelques pistes d'approfondissement. Elle a mis en lumière combien notre Église ne manque pas de ressources pour passer au crible sa théologie et ses fonctionnements, et pour les faire évoluer, le cas échéant.

Sans chercher à conclure, je partage quelques prolongements suggérés par l'ensemble des contributions de ce colloque.

I. AUTOUR DU SACRÉ

La contribution de Mme Brigitte Cholvy était nécessaire, tant la dimension sacrée des abuseurs est souvent citée par les victimes comme paralysante. Le sacré appartient avec force à l'expérience religieuse chrétienne. Il renvoie à des espaces saints et sanctifiant, des espaces d'adoration qui convergent vers le cœur de l'expérience croyante : le Sacré, au fond, révélateur du divin et inspirateur de religion, c'est le Christ, tel qu'il s'est humainement donné, révélé en Jésus de Nazareth de façon déroutante. Nous sommes des témoins d'un sacré renouvelé par l'humanité de Jésus, car c'est son corps humain, sa chair, ses paroles, ses actes humains qui nous ont révélé le mystère même de Dieu et, aussi, la dignité de l'homme. Voilà ce qui nous a conduit à clarifier la conception chrétienne du sacré.

Dans les religions traditionnelles, le sacré est une sorte de territoire clos, séparé par opposition, du profane. Le divin investit et consacre quelques-uns, des institutions, des espaces qui délimitent des possibilités de présence et d'agir divin. La personne consacrée, qui a reçu une investiture, est habilitée à agir face au monde profane, au nom du divin, pour célébrer, juger décider, enseigner, à la mesure de son rôle ou de sa position hiérarchique. La puissance sacrale suscite l'effroi. La séparation sacrale n'est pas tant l'émergence d'un monde qu'une élévation, un rang, une dignité conférée. Plus qu'une mise à

l'écart, elle est une concentration d'autorité et, en un sens, de prestige, qui dépasse la personne consacrée, souvent surprise par l'augmentation de pouvoir et de possibilité d'agir (ou de faire agir) qui lui est conférée. Dans ce cadre non-chrétien, plus le divin est perçu comme absolu et transcendant, éloigné des bassesses du monde et de la vie sociale, plus le pouvoir et l'aura sacrée de ses représentants sont renforcés, perçus comme nécessaire pour avoir accès à Dieu.

Le fait de relier le sacré à l'humanité de Jésus nous conduit à entendre qu'au fond, le christianisme contient en lui-même la contestation de cette compréhension du sacré. Dieu assume la condition humaine, et établit sa demeure au milieu des hommes, brouillant lui-même les séparations du pur et de l'impur, du sacré et du profane, comme l'attestent les pratiques de Jésus dont les évangiles fourmillent. Dieu ne tient plus la condition humaine, y compris pécheresse ou malade, à distance de lui. Il choisit d'habiter le temps et l'espace, de se risquer dans les limites du langage humain, d'éprouver de la compassion et de ressentir les émotions d'un cœur humain, de se laisser voir, toucher, écouter, contempler dans sa chair pleinement humaine. Et pourtant, cette chair, ces paroles, ce cœur et ces larmes, cet agir sont ceux du Fils unique du Père. Ils sont présence de Dieu, au milieu de l'humanité. Le Dieu saint et sacré est le Dieu de la rencontre de l'homme avec Dieu, et davantage, de la rencontre, désirée depuis toujours, de Dieu avec l'homme. En Christ, donc, le sacré n'est plus séparé : il est Dieu avec nous. Il est un de nous. Le Temple où réside la plénitude de la divinité, c'est son Corps, un Corps qui ne se cache plus derrière un voile sacré dans la profondeur du saint des saints, mais qui se communique et s'étend en son Église, vrai corps du Christ, présent au milieu du monde.

Ce sacré étant le Christ, comme membres de son corps qui est l'Église, les baptisés se mettent à son école, à l'écoute de sa parole, en sa présence, dans l'obéissance créative. Nous reconnaissons que ce Corps que nous formons est un corps dont les membres sont tous sauvés par sa rédemption, son sacrifice unique et définitif. Membres de ce Corps, les baptisés se comprennent comme reliés au Christ, pour en être ses « *instruments* », selon le don de grâce et le ministère reçu par chacun. Toute vie chrétienne est vocation à suivre le Christ, et

conversion permanente à son humanité de Fils de Dieu, sous le signe de l'humilité.

L'Église reçoit la mission de discerner où est le sacré, où réside la véritable sainteté de Dieu, où il se rend présent et comment il fait signe dans le monde. Comment ne pas penser au temps qu'il a fallu, en Église pour prendre au sérieux la parole des victimes d'abus et pour accepter que par leur cri ou leur silence effroyable, Dieu nous parlait, en vérité et non pas dans l'effort vain pour préserver la réputation de l'institution ecclésiale. Aujourd'hui encore, ce qui est mis en œuvre pour lutter contre les abus peut cacher, d'un voile qui ne permet ni de voir, ni d'entendre la parole et la présence des innocents blessés à vie, visages du Fils humilié. Sans le vouloir, peut-être, nous pouvons masquer les lieux authentiques où Dieu-avec-nous nous parle et révèle son mystère saint, pour identifier les véritables réformes dont l'Église a besoin. La mission de l'Église est ainsi de discerner ce sacré divin qui fait signe. Il lui revient de le faire, notamment, en particulier à travers ses « *ministres sacrés* », appelés mais non séparés. Ils reçoivent, par l'ordination et la mission confiée, la responsabilité de signifier, de nommer et de servir la présence du Christ. La réflexion sur la nature du pouvoir des ministres en découle naturellement.

II. POUVOIR ET SERVICE

Ainsi considérée la transformation de la notion de « *sacré* » que le christianisme réalise, qu'en est-il, par conséquent, du pouvoir qui, dans l'horizon religieux, lui est intimement lié ? Dans quelle mesure l'appartenance au Christ, comme baptisé ayant reçu l'ordination, confère aussi un pouvoir légitime et en quoi consiste, au fond, ce pouvoir ?

Le rejet de l'orgueil humain conduit à une vision de foi fondamentale et traditionnelle selon laquelle la diaconie et le sacerdoce sont intrinsèquement liés. La diaconie et le sacerdoce sont toujours tissés ensemble dans le ministère de l'Église. St Paul et St Barnabé ont refusé cette assimilation à Zeus et Hermès à qui on voulait offrir des taureaux et oripeaux sacrés (*Actes* 14,11-15). Ils annoncent et attestent par leurs pratiques que l'apostolicité de l'Église n'a rien à voir avec une approche païenne du pouvoir.

Si l'espace de la rencontre avec Dieu est ouvert par la

rencontre du Christ, le concept de pouvoir passé au crible de l'Évangile passe par l'observation de la manière dont le Christ l'a lui-même exprimé, exercé et manifesté. Ce faisant, on est conduit à reconnaître la transformation radicale du pouvoir opérée par Jésus, en regard des puissances du monde, qu'elles soient laïques ou religieuses.

Un des passages paradigmatiques qui nous l'enseigne se trouve en *Mc* 10, 35-40. Les fils de Zébédée ont l'ambition d'être associés au pouvoir de leur Maître. « *Les chefs des nations*, dit Jésus, *font sentir leur pouvoir* (κατεξουσιαζω) ». Mais, pour les disciples du Christ, être grand ne peut se faire qu'en étant le serviteur de tous, tel le Fils de l'Homme qui « *n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude* » (*Mc* 10,45). Ce verbe κατεξουσιαζω, qu'on trouve seulement ici dans l'Évangile (et dans le texte parallèle de *Mt* 20,25), intensifie et amplifie le sens de ἐξουσία, accentuant un exercice du pouvoir qui se fait « *de haut en bas* », un pouvoir vertical et descendant. La conception du pouvoir prend par le fait une forme oppressive, que le chrétien soupçonne immédiatement, y dénonçant une figure opposée à celle que Jésus incarne. Jésus, en effet, est celui qui exerce un service, exprimé par un verbe (διακονέω), qui étymologiquement renvoie au fait de « *courir en soulevant de la poussière* », à l'image de celui qui pourvoit au bien de ses hôtes par un service actif, humble, attentionné, du bas vers le haut. Ce rappel lexical met en relief la radicale différence entre l'exercice du pouvoir « *de haut en bas* » par les grands et la posture de Jésus qui se place volontairement et librement « *en bas* » pour soutenir et servir les hommes.

Ces réflexions me viennent, à la suite du propos du P. Benoît-Dominique de la Soujeole sur le *possum* qui ne s'assimile jamais à une domination. Et il conduit à entendre le lien, exposé par le P. Jean-François Chiron, entre pouvoir et « *présidence* ». Le service exercé par Jésus n'est pas, de fait, dépourvu d'autorité (ἐξουσία). Celle-ci se manifeste au long de l'Évangile, à de multiples reprises, par sa parole, ses signes et actes de puissance. « *Il enseignait en homme qui a autorité* (ἐξουσία), et *non pas comme leurs scribes* » (*Mt* 7,29), une autorité qui provoque l'étonnement et l'admiration des foules envers le prophète des Béatitudes. On peut même parler de

«*crainte sacrée*» : l'évangile de Marc, présentant sous mode programmatique la première journée du ministère public de Jésus, le fait entendre comme une question :

«*Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un enseignement nouveau, donné avec autorité (κατ'ἐξουσίαν) ! Il commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent*» (Mc 1,27).

Le tout proche ne serait-il pas le Tout Autre ?

Ce terme ἐξουσία, traduit habituellement par le mot «*autorité*», indique un pouvoir, une capacité d'agir reçue d'un autre (*ek-ousia, de l'être*). L'autorité de Jésus, vécue comme service des hommes, en paroles et en actes, est révélée comme autorité reçue du Père. Son pouvoir n'est pas puissance de domination, mais capacité d'agir efficacement, dans l'Esprit Saint, avec l'autorité que le Père lui a confiée. L'ἐξουσία de Jésus, face au pouvoir des grands de ce monde, devient la source et le modèle de l'exercice du pouvoir en ce monde. Il s'agit, en tous points, d'agir «*comme le maître*», porteur d'un ministère qui n'a pas sa source en lui-même, mais qui est conféré et confié par un autre, à qui nous rendons compte. Comme cela a été bien souligné au long de ce colloque, on touche là au vrai sens du pouvoir dans l'Église. C'est un ministère, une diaconie, un service qui est capacité reçue d'agir pour autrui. Quand cette capacité, se corrompant, devient moyen d'affirmation de soi, pouvoir «*autoréférentiel*» ou clérical, pouvoir que l'on fait sentir (κατεξουσία), elle retrouve la sacralité païenne, ruinant en substance l'autorité confiée par le Christ à ses ministres par le don de l'Esprit Saint.

Il y a du pouvoir qui s'exerce dans l'Église, comme en toute institution humaine. Un pouvoir qu'il faut savoir assumer et utiliser, sans abus, tout le monde s'accorde pour le dire. Il y a aussi une source de pouvoir qui est l'amour de la Trinité. Cet amour dialogal, cœur du monothéisme trinitaire, se révèle en Jésus, Maître et Serviteur. L'organisation des pouvoirs vécue en Église découle certes de cette Source mais doit aussi la révéler. L'Église a élaboré ses organismes de régulation du pouvoir au cours de l'histoire, influencée par les cultures au milieu desquelles elle exerçait sa mission. L'apport de M. Jean-Marie Donegani sur l'enracinement politique de la synodalité, modèle du pouvoir ecclésial, a été ici fort éclairant à ce sujet.

Cette élaboration critique doit se poursuivre. L'« *aqueduc de la grâce* » doit s'édifier en sorte que le salut continue de toucher les cœurs, sans que l'amour de Dieu ne soit entravé par les abus de pouvoir.

III. LES RESSOURCES DU CONCILE VATICAN II

Plusieurs fois au long de ce colloque, a resurgi le débat redevenu actuel de la possible séparation des pouvoirs d'ordre et de juridiction, que Vatican II a unifié en redonnant vigueur à la sacramentalité de l'épiscopat. Aucune voix ne m'a semblé discordante sur ce dernier point, tandis qu'étaient évoquées les difficultés de l'hypothèse d'une séparation. La voie la plus féconde qui se dégage porte, davantage, sur une mise en lumière de la richesse de la théologie des *tria munera*, sur fond de lien préservé entre pouvoir et ordination, exercé sur le mode de la présidence.

La théologie des *tria munera*, approfondie par les P. Martin Pinet, Gabriel Sanchez ou Jean-François Chiron, a bien mis en relief, en fidélité au Concile Vatican II, que leur attribution était d'abord baptismale, même si cette réalité *munus/munera* est exercée différemment selon son déploiement dans le charisme du baptême, de l'ordination épiscopale ou presbytérale (*Lumen gentium* 21). Je me permets ici un rapprochement qui, je l'espère, n'est pas incongru. Le Pape François a récemment promulgué deux *motu proprio* sur les ministères : l'un, *Antiquum ministerium* porte sur le ministère de catéchiste et l'autre, *Spiritus Domini* actualise les ministères de lecteurs et acolytes, en les ouvrant notamment aux femmes. Ces textes du Pape s'accompagnent d'une demande faite aux conférences épiscopales de se mettre d'accord sur leur contenu, leur expression et leur mise en œuvre. Cette demande de valorisation de ministères laïcs enracinés dans la vocation baptismale, rejoint le désir de diversifier l'exercice des offices et des charges dans l'Église. On touche, en effet, de près ou de loin, à travers ces ministères mis en valeur par le Saint-Père, aux ministères de la parole et de l'enseignement, de la charité et de la sanctification, voire de la gouvernance et de l'accompagnement des communautés chrétiennes, du moins si on se reporte au mode d'exercice du ministère de catéchiste dans nombre de pays d'Afrique, par exemple.

Sans préjuger de la manière dont seront, finalement, célébrés et exercés ces ministères liés au baptême et liés de près ou de loin aux *tria munera*, reconnaissons cette convergence vers des manières d'exercer autrement l'autorité du Christ, dans une communion de vocations toutes enracinées dans la grâce du baptême, et non sous la forme d'une concurrence.

IV. ACCOMPAGNER LES MINISTRES ORDONNÉS

La quête d'un exercice ajusté et équilibré du pouvoir par les ministres ordonnés me ramène aussi à un autre filon de recherche, porté par les évêques eux-mêmes dans la suite des interpellations de la CIASE. Nombre d'entre eux expriment non pas la tentation d'abuser de « *la plénitude du sacerdoce* », ni ne se plaignent de la solitude inhérente à ce ministère, mais évoquent une fragilisation par manque d'accompagnement, notamment en phase de crise, de l'exercice d'une autorité vécue sans vérification. Ils se montrent disponibles pour être aidés à réguler, à canaliser, à vérifier leur ministère. Le seul lieu institutionnel de cette vérification est actuellement la visite *ad limina*, qui a lieu tous les cinq ou six ans, pour laquelle s'écrit un long rapport, sans guère de retour, et qui s'achève par une rencontre avec le Pape, par groupe d'évêques.

Ce qui est proposé par les évêques trouve des correspondances dans la vie consacrée. Les religieux incitent, depuis longtemps, les évêques, à organiser ces visites fraternelles, aux allures d'audit, afin de rendre compte de leur pratique du pouvoir et d'avoir un écho de la manière dont ils sont perçus dans leur diocèse, sans attendre un temps de crise. Qui a la légitimité aujourd'hui pour visiter et interpellier légitimement un évêque, à part le pape ? La mission de l'archevêque peut sans doute être valorisée en ce sens, mais on peut procéder autrement, en organisant ces visites fraternelles, conduites par des évêques émérites, avec le soutien de laïcs ou consacrés disposant de compétences propres, tout en ayant une connaissance intérieure de l'Église. Il ne s'agit donc pas de créer une espèce de droit administratif supplémentaire dans l'Église, dont les responsables seraient à terme, toujours nommés par les responsables ecclésiaux. L'enjeu est celui d'une approche collégiale et synodale de l'exercice du pouvoir des ministres ordonnés, toujours reçu de Dieu en son Église, en raison de quoi on accepte d'en rendre compte. Le renouveau en

cours de la synodalité, qui permet aux baptisés, hommes et les femmes, d'avoir « *droit au chapitre* », pour emprunter à nouveau à la vie consacrée, est riche de perspectives, en ce sens.

V. POUR UNE SPIRITUALITÉ DE L'AUTORITÉ ECCLÉSIALE

Cet effort de penser de nouvelles formes de régulation et d'interactions fraternelles, souhaitables pour accompagner le ministère mérite intérêt. Il n'est pas si facile de mettre en œuvre un tel service fraternel de soutien et de dialogue, pensé comme interface pour permettre confrontation et vérification, qui aiderait à dépasser la solitude qui est le propre de l'exercice des responsabilités ministérielles des évêques. Il faut accepter que cette solitude ne soit jamais vraiment dépassable. Il y a certes l'effectivité de la collégialité et la fraternité épiscopales. Mais la responsabilité de discerner, de décider, de juger et d'agir revient en dernière instance à l'évêque et reste personnelle. Cette solitude peut certes, parfois, se transformer en autoréférentialité et perte du sens de la mission face à Dieu et au monde, au risque de l'abus de pouvoir. Des telles dérives, sans minorer le risque qu'elles aient lieu, sont évitables dans les faits.

Tout cet effort ne peut cependant se substituer à une compréhension intérieure, voire à une puissante spiritualité de l'autorité ecclésiale, avec les dimensions d'ascèse et de pénitence qu'elle comporte. Toute autorité, toute *potestas sacra*, dans l'Église, implique toujours une responsabilité liée au salut, exercée devant Dieu et le prochain. Toute responsabilité ecclésiale requiert du ministre habilité à exercer un quelconque pouvoir qu'il soit porteur d'une spiritualité vive, habité par une sainte crainte et une authentique humilité, nourrie de prière, d'écoute, et de disponibilité à accueillir la croix et à vivre le don de soi en forme de service. Aucune organisation de soutien ou de régulation du pouvoir ou mise en place de contre-pouvoir, ne saura remplacer une telle spiritualité et éthique de l'autorité en Église.

J'en termine en exprimant beaucoup de gratitude pour le travail réalisé et la recherche engagée. C'est la grâce de l'Église, touchée et parfois ébranlée par les épreuves humaines et les évolutions de la culture, de pouvoir ainsi aller de l'avant. Je suis

heureux que les apports de ce jour constituent un jalon pour contribuer à faire en sorte, à tous niveaux, que l'Église soit une maison sûre, un abri heureux pour les hommes et femmes de notre temps. Merci à tous, au nom de la Commission doctrinale et de l'ensemble des évêques de France.

Mgr Gérard LE STANG
Évêque d'Amiens

RÉSUMÉS

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE o.p., *Pouvoir sacré ou pouvoir sacramental dans l'Église ?*, RDC 73/2, 2023, p. 235-241.

Le « *pouvoir* » dans l'Église, spécialement celui exercé par les clercs, doit être compris à partir de la notion de service. Cela est classique. Il convient cependant d'avoir une perception proprement théologique du service qui est, par la Tradition issue des Pères de l'Église, donnée par la notion d'instrument. Cela permet de bien situer la réelle capacité ministérielle en évitant les excès que l'on déplore aujourd'hui sous le terme d'abus. Ce faisant, l'exercice de l'autorité ecclésiale revêt une valeur d'exemplarité également pour l'autorité civile.

Martin PINET, *Approche historique de la séparation des pouvoirs dans l'Église : de la bipartition ordre-juridiction aux tria munera*, RDC 73/2, 2023, p. 243-255.

Lorsque les pères du concile Vatican II étudient la question du pouvoir dans l'Église, ils se trouvent confrontés à un débat théologique séculaire : en effet, l'origine du pouvoir peut être placée dans l'ordre, c'est-à-dire le sacrement, ou dans la juridiction, c'est-à-dire la mission reçue de l'autorité ecclésiastique. Une étude d'ecclésiologie historique montre que cette bipartition du pouvoir, méconnue du premier millénaire, qui est apparue au haut Moyen-Âge et s'est ensuite imposée progressivement, n'a pas été retenue dans les textes conciliaires, qui lui ont préféré la tripartition des *munera* de sanctification, d'enseignement et de gouvernement. Le sacrement est donc l'unique source du pouvoir dans l'Église,

qui s'exerce différemment selon qu'il a été reçu dans le baptême ou l'ordination.

Gabriel PLANCHEZ, *Penser le pouvoir dans l'Église : une articulation entre la sacramentalité de l'Église et les tria munera*, RDC 73/2, 2023, p. 257-269.

Réfléchir à la séparation des pouvoirs dans l'Église suppose de prendre en compte la singularité de l'Église. Pour cela, nous proposons de partir de la définition de *Lumen gentium* de l'Église : L'Église est sacrement universelle du salut (LG 48). Nous présentons dans une première partie les caractéristiques de cette définition de l'Église, pour, dans une seconde partie, expliciter quelques notions qui nous paraissent indispensables pour penser le pouvoir dans l'Église.

Jean-Marie DONEGANI, *Église et démocratie*, RDC 73/2, 2023, p. 271-290.

Toute l'histoire de la civilisation occidentale peut être condensée à travers le prisme des rapports entre l'Église et les pouvoirs séculiers et entre le domaine du religieux et celui du politique. Et l'essentiel tient en ce que les deux couples d'oppositions ne se sont jamais superposés. Dans la concurrence entre le pouvoir de la papauté et celui des royautés, les deux autorités ont revendiquées l'une et l'autre la plénitude du pouvoir, à la fois temporel et spirituel. Quant à la condamnation de la modernité politique par l'intransigeantisme romain, elle a toujours porté sur le libéralisme mais non sur la démocratie. Toutefois, le modèle politique célébré par le magistère (notamment par Pie XII dans son radio-message de Noël 1944) n'est pas celui de la démocratie *représentative* où c'est le citoyen qui est souverain, mais celui de la démocratie *incarnative* où c'est le peuple comme réalité organique qui est souverain au-delà de la sérialité des individus.

Jean-François CHIRON, *Vatican II et la présidence unifiée des trois fonctions ecclésiales*, RDC 73/2, 2023, p. 291-310.

La distinction, posée par Vatican II, entre les trois *munera* d'enseignement, de sanctification et de gouvernement, si elle est devenue classique, n'est pas sans continuer à interroger. Quant à la *potestas sacra* reçue à l'ordination épiscopale ou presbytérale,

l'expression même semble aujourd'hui problématique. On propose ici de considérer que les *munera* sont reçues au baptême, la *potestas sacra* étant comprise comme un ministère de présidence par quelques-uns de ce qui revient à tous. La question est envisagée de la séparation possible, et semble-t-il souhaitée par diverses instances, de cette présidence des *munera*.

Brigitte CHOLVY, *Pour une approche évangélique critique de la notion de sacré*, RDC 73/2, 2023, p. 311-329.

Après avoir examiné quatre tensions autour de la notion de sacré, qui aboutissent au constat d'un lien insécable entre sacré et pouvoir, lien qui intègre la violence et n'est pas indemne d'une posture idolâtrique, l'a. propose une ouverture fondée christologiquement et allant vers la mise en œuvre d'une réelle désacralisation, analogique à celle opérée à propos de la nature par rapport à la Création, et concernant les « *pratiques de salut* ».

Thibault JOUBERT, *Perspectives canoniques sur la séparation des pouvoirs dans l'Église catholique*, RDC 73/2, 2023, p. 331-349. Les concepts de *sacra potestas* et de « *séparation des pouvoirs* » tels qu'il sont induits dans la recommandation 34 de la CIASE peuvent paraître radicalement hétérogènes, voire en opposition. Le premier relèverait alors d'une approche théologique alors que le second serait strictement mondain. Cet article vise à dépasser cet antagonisme en montrant que la portée théologique des catégories utilisées pour qualifier le fondement de l'institution ecclésiale ne peut être comprises qu'à partir de leur enracinement historique et en lien avec les compréhensions politiques séculières du pouvoir qui elles-mêmes peuvent porter des aspirations à une forme de transcendance. C'est à cette condition que les perspectives du droit canonique à propos d'un exercice décentré et synodal du pouvoir pourront être envisagées.

SUMMARIES

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE o.p., *Sacred power or sacramental power in the Church ?*, RDC 73/2, 2023, p. 235-241. The « *power* » in the Church, especially that exercised by the clergy, must be understood in terms of service. This is a classical understanding. However, it is important to have a properly theological perception of service, which is, according to the tradition stemming from the Church Fathers, conveyed by the notion of an instrument. This allows for a proper placement of ministerial capacity while avoiding the excesses lamented today under the term « *abuse* ». In doing so, the exercise of ecclesial authority takes on a value of exemplarity, also for civil authority.

Martin PINET, *Historical approach to the separation of powers in the Church : from the bipartition order-jurisdiction to the tria munera*, RDC 73/2, 2023, p. 243-255.

When the fathers of the Second Vatican Council examine the question of power in the Church, they find themselves engaged in a centuries-old theological debate. Indeed, the origin of power can be placed either in the order, that is, the sacrament, or in jurisdiction, that is, the mission received from ecclesiastical authority. A study of historical ecclesiology reveals that this bipartition of power, unnoticed in the first millennium, emerged in the early Middle Ages and gradually gained prominence but was not endorsed in the conciliar texts. Instead, the council favored the tripartition of the *munera* of sanctification, teaching, and governance. Therefore,

the sacrament is the sole source of power in the Church, and its exercise varies depending on whether it has been received in baptism or ordination.

Gabriel PLANCHEZ, *Thinking the power in the Church : an articulation between the sacramentality of the Church and the tria munera*, RDC 73/2, 2023, p. 257-269.

Reflecting on the separation of powers in the Church involves considering the uniqueness of the Church. To do this, we propose starting with the definition of the Church from *Lumen Gentium* : the Church is the universal sacrament of salvation (LG 48). In the first part, we outline the characteristics of this definition of the Church, and in the second part, we elaborate on some essential concepts that we believe are necessary to contemplate power within the Church.

Jean-Marie DONEGANI, *Church and democracy*, RDC 73/2, 2023, p. 271-290.

The entire history of Western civilization can be condensed through the prism of the relationship between the Church and secular powers and between the religious and political domains. The essence lies in the fact that the two pairs of oppositions have never overlapped. In the competition between the power of the papacy and that of the monarchies, both authorities claimed the fullness of power, both temporal and spiritual. As for the condemnation of political modernity by Roman intransigentism, it has always focused on liberalism but not on democracy. However, the political model celebrated by the magisterium (especially by Pius XII in his Christmas radio message of 1944) is not that of representative democracy where the citizen is sovereign, but that of incarnative democracy where the people as an organic reality are sovereign beyond the seriality of individuals.

Jean-François CHIRON, *Vatican II and the unified presidency of the three ecclesial functions*, RDC 73/2, 2023, p. 291-310.

The distinction, established by Vatican II, between the three *munera* of teaching, sanctification, and governance, while it has become classic, continues to raise questions. As for the *sacra potestas* received at episcopal or presbyteral ordination,

the very expression seems problematic today. It is proposed here to consider that the *munera* are received at baptism, with *sacra potestas* understood as a ministry of presidency by some of what belongs to all. The question is considered regarding the possible separation, seemingly desired by various instances, of this presidency from the *munera*.

Brigitte CHOLVY, *For a critical evangelical approach to the notion of the sacred*, RDC 73/2, 2023, p. 311-329.

After examining four tensions around the notion of the sacred, which lead to the observation of an inseparable link between the sacred and power, a. suggests an opening grounded in Christology and moving towards the implementation of a genuine desacralization, analogous to that carried out in relation to nature in relation to Creation, and concerning « *salvation practices* ».

Thibault JOUBERT, *Canonical perspectives on the separation of powers in the catholic Church*, RDC 73/2, 2023, p. 331-349.

The concepts of *sacra potestas* and « *separation of powers* » as implied in recommendation 34 of the CIASE may seem radically heterogeneous, even in opposition. The former would then fall under a theological approach, while the latter would be strictly worldly. This article aims to overcome this antagonism by demonstrating that the theological significance of the categories used to qualify the foundation of the ecclesial institution can only be understood based on their historical roots and in connection with secular political understandings of power, which themselves may carry aspirations to a form of transcendence. It is under these conditions that perspectives of canon law regarding a decentralized and synodal exercise of power can be considered.

COMPTES RENDUS

Sergio MARRAMA, *Prassi processuale canonica*, Libreria Editrice Vaticana, 2022, Présentation de Manuel J. Arroba Conde, « Studi giuridici » ,CXXX, 132 pages, ISBN : 978-88-266-0622-4.

Modérateur de la chancellerie du tribunal ecclésiastique (cf. art. 61 DC) régional de Campanie (Naples) ou *Tribunale Ecclesiastico Interdiocesano Partenopeo e di Appello* (TEIPA) depuis 1998, Sergio Marrama a évolué à plusieurs postes dans la chancellerie de ce grand tribunal dont le ressort comprend 3 millions d'habitants. Cet ouvrage est le résultat d'un long travail de concertation et d'harmonisation des pratiques entre les Vicaires judiciaires et modérateurs des chancelleries des quatre tribunaux dont le TEIPA est tribunal d'appel (Benevent, Salerne, Reggio de Calabre et Palerme).

Les manuels pour les officialités sont rares (citons le *Formulaire notarial canonique* de Jehan Dahyot-Dolivet en 1987), comme le déplore José Manuel Arroba Conde, professeur à l'Université du Latran et consultant pour diverses congrégations romaines, qui signe la préface (notre trad. de l'italien) : « *Ce genre d'ouvrage de 'pratique technico-juridique', auquel appartient le présent volume, est injustement déclassé dans l'estime de l'opinion ; je l'ai personnellement toujours considéré comme un complément nécessaire et indispensable pour pouvoir donner corps aux livres et aux traités systématiques sur le droit processuel canonique* ». Cette désaffection pour les manuels de droit processuel s'explique par la crainte que trop de « technique » ne nuise à l'équité canonique. Cependant, pour

le professeur Arroba Conde, un « sain » formalisme juridique est nécessaire à une pratique processuelle « correcte et limpide » (p. 9). L'application systématique du droit processuel ne peut que servir l'objectivité de la justice et garantir ainsi l'équité.

Un ouvrage rédigé par un « technicien » du droit matrimonial pourrait aussi courir le risque de présenter une pratique locale parfois éloignée de la *regula iuris*. L'A. ne cache d'ailleurs pas les écueils rencontrés pour concilier le respect du droit procédural et la réalité du terrain. Le travail de concertation entre tribunaux favorise l'harmonisation des procédures locales en conformité avec le droit canonique. Les canons du Code de droit canonique et les articles de l'instruction *Dignitas Connubii* (DC) à appliquer pour chaque phase de la procédure sont rappelés en bas de page (on pourra regretter la coquille répétée dans le titre du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, p. 12). L'A. présente également les solutions adoptées pour admettre dans certains cas l'échange d'informations par email sans violer la loi sur la protection individuelle des données (régie en France par le R.G.P.D.) ni la confidentialité (p. 35).

Les formulaires proposés par l'A. à chaque phase de la procédure sont bien utiles : à côté des modèles de décrets (p. 50 par ex. pour la concordance du doute), d'autres constituent des aides à l'organisation de la chancellerie du tribunal : la *scheda di incardinazione* est utilisée pour l'enregistrement et le suivi des causes (p. 33) ; le modèle de la p. 34 est un *summarius* du dossier de procédure. Le formulaire présenté p. 55, *modulo dall'incardinazione alla concordanza*, est un précieux outil permettant de noter l'avancement de la cause et les acteurs intervenant soit dans la procédure ordinaire, soit dans le procès *brevior* (p. 55). On trouve aussi un modèle de procès-verbal d'audition (p. 81). Mais l'intérêt de cet ouvrage réside également dans la découverte des solutions adoptées pour faire face aux difficultés rencontrées dans les procédures en nullité de mariage. Ainsi, lorsqu'un libelle manque de *fumus boni iuris*, la pratique –non codifiée– de convoquer en pareil cas directement l'avocat du demandeur pour éviter un rejet du libelle, est pleine de bon sens (p. 43). Certains cas de figure présentés sont le quotidien des officialités : par exemple, la difficulté à « trouver » la partie défenderesse ou la conduite à tenir quand elle fait preuve de

mauvaise volonté. L'A. détaille les possibilités qui s'offrent au ponent pour sauvegarder le droit de la défense sans retarder l'instruction de la cause. Il évoque ainsi les débats qu'a suscité la mise en place d'une « *calendarizzazione* » (planification du calendrier) des causes, visant à réduire les délais d'instruction. La jonction de deux phases processuelles en une seule (citation et litiscontestation), quitte à modifier la formule du doute ultérieurement en fonction de la réponse potentielle de la *pars conventa* (p. 58), permet de réduire le nombre de courriers adressés aux parties et de gagner du temps. Dans le même sens, le TEIPA déclare absente la partie défenderesse dès le début de la procédure, si celle-ci refuse de se présenter à une audition. Si elle a un avocat, le tribunal révoque de plein droit le mandat de ce dernier, estimant, écrit Sergio Marrama, que le refus de la *pars conventa* de répondre aux questions du juge est un obstacle à la recherche de la vérité (p. 67). La partie défenderesse n'aura alors pas accès aux actes de la procédure (p. 69). Contrairement à ce qui se pratique en France, la *pars conventa* qui se « constitue en jugement » doit participer aux frais de procédure (p. 111). Cette disposition est peu envisageable en France, car les parties défenderesses acceptent parfois de témoigner après s'être assurées qu'elles n'auront rien à verser !

Le Code de droit canonique (c. 1533) laisse la possibilité au défenseur du lien et aux avocats de proposer des questions destinées aux auditions. Pourtant, explique Sergio Marrama, il a été décidé au TEIPA que ce serait dorénavant à l'avocat de la *pars actrix* d'assumer la préparation du questionnaire (p. 73). En revanche, le TEIPA n'a pas souhaité réguler la question du nombre de témoins, laissant la décision au ponent au cas par cas – et bien qu'il se soit trouvé un juge pour présenter *ex officio* 18 témoins (p. 79), ce qui est peu en accord avec le c. 1533 ! Certaines dispositions sont difficiles à mettre en place dans le contexte français : ainsi, le recours au curé de la paroisse dont relève la *pars conventa* en cas de refus de cette dernière de comparaître devant le juge, n'a pas vraiment de sens quand elle n'est pas pratiquante (p. 65 et p. 70). De même, la convocation des témoins au siège de l'officialité pour éviter le recours à une commission rogatoire (p. 76) n'est possible que si la distance est raisonnable. D'autres habitudes paraissent spécifiques à l'Italie, comme le recours fréquent aux confrontations entres

parties, en présence de leurs avocats respectifs, ce qui peut donner lieu, on l'imagine, à des situations « particulièrement délicates ou tendues » (p. 76).

En revanche, il faut signaler une pratique bienvenue pour éviter une *querela nullitatis* ultérieure : à la fin de l'instruction, le défenseur du lien, le président du collège et le juge instructeur se réunissent pour donner ou non leur « nihil obstat » à la publication des actes (p. 83). Bien qu'aucun avis ne soit requis par le droit à ce stade de la procédure, une discussion entre ces trois membres du tribunal permet de s'assurer qu'aucune erreur n'a été commise, et qu'il n'existe aucune carence procédurale ou substantielle (p. 84). L'A. plaide pour une certaine souplesse dans le délai laissé aux parties pour présenter de nouvelles preuves ou demander un complément d'instruction (cf. c. 1599 §2), tout en estimant que celui-ci doit être bref (inférieur à 20 jours) (p. 84). Dans le même esprit d'atténuation de la rigueur de la loi, l'art. 245 DC –permettant au juge de se passer des *animadversiones* et plaidoiries si le défenseur du lien ou les avocats ne rendent pas leurs observations dans les temps– a été jugé « trop radical » pour être appliqué (p. 101). Quant au délai d'un mois prescrit pour publier la sentence (c. 1610 §3), l'A. avoue qu'il est parfois élargi à deux mois (p. 112).

Certaines dispositions adoptées par le TEIPA donnent à réfléchir en contexte français, notamment les dispositions relatives à la publication des actes. Le c. 1598 §1 a fait l'objet de nombreuses discussions (cf. par ex. Anne BAMBERG, « Réflexions autour du droit au procès dans l'Église catholique de rite latin », *Dionysiana*, 2010, IV (1), p. 25 ou « Pro rei veritate ! », *RDC* 62/2, 2012, p. 346, note 38). En effet, beaucoup de tribunaux s'appuient sur ce canon et son incise « pour éviter de très graves dangers », pour refuser l'accès aux actes à la partie défenderesse qui n'a pas choisi d'avocat. Telle n'est pas la situation en Italie : à la publication des actes, une lettre recommandée avec accusé de réception est envoyée à la *pars conventa* pour l'inviter à venir consulter les actes au Tribunal (sauf dans le cas où elle fait obstruction au procès en refusant une audition, cf. supra), dans le délai fixé par le juge (p. 85). La photocopie des actes est interdite et il est demandé à la *pars conventa* de déposer son smartphone à l'entrée du tribunal. L'A. n'évade pas la question de l'utilisation des actes dans le cadre de la procédure civile et rappelle qu'un

avocat ecclésiastique qui fournirait les actes ou même le sommaire du dossier de procédure dans le cadre d'une procédure civile sera sanctionné (p. 88). Dans la même optique, les juges napolitains prennent soin de ne jamais citer nommément les témoins par leur nom ou par leur qualité (père, frère, cousin) dans la sentence pour éviter toute répercussion sur les liens familiaux (p. 110). En revanche, l'instance de concertation des tribunaux appelants au TEIPA s'est prononcée clairement contre la pratique de ne délivrer que le dispositif de la sentence à la partie défenderesse ayant refusé de participer à la procédure : elle doit connaître les motifs de la décision, « quel que soit son comportement processuel » (p. 118). À méditer, puisqu'en France, même le demandeur n'a pas accès à l'intégralité de la sentence.

Le travail de concertation des tribunaux de la région napolitaine présente également un grand intérêt en doctrine. Ainsi, la question a été soulevée de la nécessité d'une expertise quand le canon 1095 2°, si souvent choisi pour plaider l'immaturation des contractants, est invoqué. Si le recours à un expert pour l'incapacité à assumer les obligations du mariage pour une cause de nature psychique (c. 1095 3°) est entré dans les mœurs, ce n'est pas le cas pour le « défaut de discernement ». Or, la jurisprudence rotale (voir par ex. c. Pinto, Corcagien. et Rossen., 12 janvier 2015, n°6, dans *DSRR*, 107, p. 3), tout comme les souverains pontifes dans leurs allocutions annuelles au tribunal de la Rote Romaine, insistent sur la nécessité d'une grave anomalie pour l'invalidation du consentement. Cette gravité doit être mesurée par l'expert, sauf, selon les décisions prises par le TEIPA, si les actes contiennent des documents « de particulière valeur probatoire », ou les dépositions de « témoins qualifiés », ou encore si « à la fin de l'instruction ont émergé des faits absolument concluants » (p. 94).

L'A. s'élève par ailleurs contre l'habitude de certains juges de se prononcer uniquement sur un des chefs de nullité de la formule du doute, laissant les autres de côté sans statuer. Il rappelle que ce n'est pas admissible : si la sentence est appelée, il est particulièrement important que tous les chefs de nullité aient été traités (p. 112). Enfin, la description de la procédure d'appel post-*Mitis Iudex* intéressera sans doute les officiaux et notamment la discussion sur la nécessité du décret d'exécution de la sentence (p. 120).

Le manuel clair et concis de Sergio Marrama devrait trouver sa place dans nos officialités, moyennant une traduction française. Il a le mérite, en plus de son utilité « technique », de rappeler que le respect du droit n'est pas incompatible avec certains aménagements tenant compte des situations locales : l'*aequitas canonica* peut aussi s'appliquer aux règles de procédure.

Gwenaëlle HERVET

Armand Paul Bosso, *Munus e potestas del parroco*, Urbaniana University Press, Roma, 2022, 290 pages, ISBN : 978-88-401-9050-1.

La problématique affrontée par l'A. dans cet ouvrage faisant suite à un premier codirigé avec E.B.O. Ekokwwo, « *Quis custodiet ipsos custodes ?* », Studi in onore di Giacomo Incitti (2021), est celle du pouvoir du curé dans le gouvernement de la paroisse. Armand Bosso l'articule autour de deux concepts riches et complexes de la doctrine de l'Église catholique : celui de *munus* et celui de *potestas*. En trois chapitres, l'A. tente de démontrer que si le curé aux termes de la doctrine catholique n'est pas détenteur de la *potestas*, entendue comme propriété de ceux qui sont à la tête d'une Église particulière dans l'organisation hiérarchique de l'Église, il peut toutefois se prévaloir d'exercer la *potestas*, du fait de son office qui reste étroitement lié à l'organisation hiérarchique de l'Église dans sa manifestation la plus concrète auprès du peuple de Dieu. Sa démonstration se déploie sur trois chapitres.

Dans le premier chapitre, l'A. décortique le concept de « *communintas christifidelium* » dans le canon 515, §1 et analyse l'identité ecclésiale de la communauté paroissiale. La *communintas paroecialis*, les critères d'appartenance à la paroisse par l'incorporation et la pleine communion ainsi que la stabilité constitutive de la communauté paroissiale servent de leviers pour expliquer le concept de « *communintas christifidelium* ». Quant à l'identité ecclésiale de la communauté paroissiale, c'est par le biais de la communauté de foi dans la fidélité au Christ, l'assemblée sacramentelle et cultuelle, la communauté d'apostolat et de charité et enfin la communauté insérée

dans le système hiérarchique canonique qu'il l'approfondit. Présentée ainsi dans sa définition juridique actuelle comme communauté stable de fidèles, « la paroisse est un protagoniste inévitable dans les logiques de l'inculturation du message évangélique » (p. 83).

Le deuxième chapitre se donne pour objectif d'explorer le *munus* du curé qui, pour l'A., n'est rien d'autre que l'instrument d'organisation des devoirs en vue de la conduite et du bien-être spirituel de la communauté paroissiale. Toutefois, Armand Bosso lui-même reconnaît la difficulté du profil juridico-substantiel du *munus* dans le domaine doctrinal du fait des « nombreuses corrélations hétérogènes présentes dans son champ sémantique » (p. 91). Il faudra alors non seulement le mettre nécessairement en relation avec l'office qui a une configuration juridique précise du fait de sa stabilité constitutive à travers lequel le curé exerce une fonction de présidence, mais aussi recourir à la « *cura pastoralis* » qui s'y trouve pour lui donner une certaine consistance juridique.

Le troisième chapitre intitulé *La potestas dans l'exercice du munus du curé*, s'articule autour de deux points : le concept de *potestas* dans l'ordonnancement canonique et celui de la reconnaissance d'une « potestas » correspondante à l'office du curé ; ce dernier point étant exprimé en terme d'interrogation. On ne peut parler de *potestas* du curé à travers l'exercice de son *munus* dans la sphère canonique que dans le cadre de sa participation à un pouvoir ecclésial corrélatif [qui soutient le développement des diverses compétences, fonctions et services (liés à l'office du curé)]. En effet, la *potestas* du curé s'entend seulement à travers son lien de participation coresponsable par le biais de son office à la juridiction ordinaire de l'autorité à la tête de l'Église particulière. La dimension ecclésiale de la paroisse, le caractère capital de l'office configuré dans la fonction de direction et de vigilance de la paroisse, l'obéissance courante dans le rapport entre les fidèles paroissiens et le curé selon la teneur du canon 212, §1 et le fait de pouvoir attaquer des décisions du curé dans le domaine administratif viennent appuyer cette hypothèse du pouvoir du curé que l'A. soutient bien que ce pouvoir soit en quelque sorte « particulier » ou spécifique.

Si l'A. approfondit de très belle façon les concepts de *munus* et de *potestas* et leur application au curé pour démontrer un

pouvoir particulier de celui-ci, n'aurait-il pas gagné à s'appuyer clairement sur l'office du curé plutôt que sur le *munus* de celui-ci ? Toutefois, il apparaît que, pour les canonistes et pour ceux qui s'intéressent à cette discipline, l'argumentation de M. Bosso pour mettre en lumière l'existence d'un pouvoir « particulier » du curé lié à sa fonction de « pasteur propre » sous l'autorité de l'Evêque diocésain tient toute sa place et mérite attention.

Alphonse KY-ZERBO

OFFICIALITÉ INTERDIOCÉSAIN DE RENNES (éd.), *Mélanges en l'honneur du professeur Pierre Branchereau, Liber amicorum*, Châteauneuf-sur-Charente, Frémur Éditions, 2022, pages, ISBN : 979-1-0921-3712-5.

À l'occasion du double jubilé de Pierre Branchereau, les cinquante-et-un ans de son travail à l'officialité et ses quatre-vingt-dix ans d'âge, des Mélanges en son honneur lui ont été dédiés. Ce *Liber amicorum* réunit des thèmes variés.

Le livre est préfacé par Mgr Emmanuel Delmas, évêque d'Angers, qui souligne que la communauté universitaire manifeste par cet ouvrage sa reconnaissance à l'égard de ce grand canoniste. Il contient dix-sept contributions. Après la préface, l'official de Rennes, Hervé Queinnec, retrace dans la première contribution la vie de Pierre Branchereau depuis sa naissance et suit son parcours de canoniste comme ancien Official d'Angers mais aussi comme ancien Official des pays de Loire et vice-official à l'Officialité interdiocésaine de Rennes. Ancien professeur de jurisprudence à la Pontificia Università Gregoriana (Rome), Pierre Branchereau s'investit pendant plus de quarante ans dans la formation des juges et ministres des tribunaux ecclésiastiques, comme le montre aussi sa bibliographie.

Le deuxième article est consacré à la participation de Pierre Branchereau à la connaissance de l'histoire et du droit des congrégations religieuses françaises. Cette contribution fait écho à sa thèse de doctorat soutenue en 1968 sur Monseigneur Angebault et les congrégations religieuses angevines (1842-1869).

Après cette importante introduction, le livre se divise en deux parties.

La première partie concerne le droit canonique, l'ecclésiologie et le droit civil. Elle comporte neuf contributions.

La première est celle de Patrick Valdrini qui traite de la Tradition et du renouveau de l'Église. L'A. développe son propos en quatre points. Il démontre que l'ecclésiologie a un caractère juridique et que le droit canonique trouve son enracinement dans les textes qui émanent de la théologie ecclésiale. L'unité et le renouveau de l'Église est la finalité de leur coopération.

Dans son article intitulé *La menzione della salus animarum nell'ultimo canone del Codice*, Gianpaolo Montini examine de près tant la clause du salut des âmes, loi suprême, que les sources indiquées dans le Code annoté.

Jean-Paul Durand traite des synodalités et présente en sept questions ou hypothèses personnelles la tâche qui revient à la synodalité. L'A. propose, d'une part une approche des principes théologiques, canoniques et pastoraux de la synodalité, d'autre part il aborde de multiples problématiques : les participants au synode, le pouvoir de légiférer, le gouvernement, le discernement, la Tradition, le cléricalisme, la discrimination, les abus de pouvoirs et le dialogue.

Alphonse Borrás présente la Constitution apostolique *Pascite Gregem Dei* et le nouveau Livre VI du Code de droit canonique. Tout en la relisant à la lumière des *Praenotanda* du *textus emendatus schematis recognitionis Libri VI* de 2011, il insiste sur le fait que tout le peuple de Dieu doit observer le droit pénal, et surtout celles et ceux qui détiennent l'autorité. *Pascite Gregem Dei* les invite à la vigilance, à la protection et à promouvoir le bien commun des fidèles du Christ.

Jean-François Théry oriente son apport vers le droit civil. Dans son article intitulé *Le Conseil d'État et la liberté de culte*, il examine à la lumière de la loi du 9 décembre 1905 les trois principes de liberté : la liberté de conscience, la liberté comme règle et la liberté de culte. Il estime que le Conseil d'État essaie de s'adapter aux circonstances et de garder un climat de paix religieuse et de le préserver.

La sixième contribution est celle de Joël Mercier sur *Les Facultés spéciales concédées à la Congrégation pour le Clergé*. Il s'agit ici de cas de prêtres quittant le ministère ou qui sont sanctionnés. L'A. explique la nature et les finalités des trois Facultés spéciales, ainsi que leurs éléments communs, leur rapport l'un à l'autre.

Il présente ensuite en six catégories quelques exemples de cas concrets.

Denis Baudot fait porter sa contribution sur *Le métier de vicaire judiciaire*. En trois points, il explique qui est le vicaire judiciaire. La fonction exige un profil précis et une vraie capacité pour l'exercer. Comme responsable du tribunal, il est en lien avec le Modérateur et avec le Tribunal suprême de la Signature Apostolique. Comme chef de service, il dirige le travail du tribunal et anime l'équipe des membres du Tribunal et des collaborateurs. Enfin, il est un juge et un vrai pasteur.

Michel Bonnet s'intéresse à la réception du Code de droit canonique de 1983 en France. Il prend l'exemple des Cahiers du droit ecclésial (1984-1995). Cette revue a traité un grand nombre de thèmes canoniques.

La dernière contribution dans cette première partie est celle d'Élisabeth Algier-Girault. L'A. traite de l'appel comme d'abus en croisant le droit étatique et le droit canonique, ouvre des perspectives enrichissantes et souligne des complémentarités entre les deux droits.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la jurisprudence et aux procédures matrimoniales. Elle est constituée de six contributions.

La première, de Paolo Bianchi, est intitulée *La preuve de l'incapacité psychique au mariage (can. 1095) en cas de non collaboration de la partie défenderesse à l'instruction*. L'A. expose d'abord le cas de l'instruction de l'incapacité psychique en vérifiant deux critères : subjectif et objectif. Il relève ensuite la difficulté de prouver l'incapacité concernant la partie citée sans sa collaboration à l'instruction. Il évoque enfin le critère clinique qui se base sur deux moyens de preuves particuliers : « la reconstitution de l'histoire clinique du sujet et la preuve par expert » (p. 179).

La procédure de la dissolution du mariage catholique pour non consommation est présentée par Francis Waffelaert. Après un bref aperçu historique et doctrinal, l'A. envisage les normes actuelles en la matière et mentionne trois cas pratiques relatifs à l'argument physique, aux *coarcta tempora* et à l'argument moral.

Serge Leray poursuit cette étude en présentant quelques réflexions sur la dissolution du mariage *super rato* et in *favorem fidei*.

La contribution de Gwenaëlle Hervet insiste sur le rôle des avocats ecclésiastiques dans les deux phases de l'introduction et de l'instruction de la procédure matrimoniale. L'A. attribue à l'avocat ecclésiastique une grande responsabilité pastorale et deux qualités : une moralité exemplaire et une indispensable rigueur. Elle établit que la finalité de cet office est la recherche de la vérité et l'accompagnement pastoral. Elle conclut son propos par quelques réflexions sur le sujet.

Yves Avril récapitule pour sa part l'actualité de saint Yves. La figure d'Yves Hélyory, prêtre, official et avocat des pauvres, donne lieu à des célébrations et pardons, à des colloques et à des fondations.

L'ouvrage s'achève sur une contribution théologique de Louis-Michel Renier ayant pour titre *La théologie du Dieu des opprimés est une théologie du Dieu Trinité*.

Ce volume d'hommage au professeur Pierre Branchereau offre un ensemble intéressant d'apports à la fois historiques, canoniques, ecclésiologiques et théologiques. Il constitue un instrument particulièrement utile pour les personnes qui travaillent dans les tribunaux ecclésiastiques ou qui étudient le droit canonique.

Ataa DENKHA

Sœur Mary LEMBO, *Religieuses abusées en Afrique. Faire la vérité*, Paris, Éditions Salvator, 2022, 413 pages, ISBN : 978-2-7067-2203-5.

Religieuse togolaise de la Congrégation des sœurs de Sainte Catherine d'Alexandrie, sœur Mary Lembo est psychothérapeute et formatrice pour les séminaires et maisons religieuses. Dans cette ouvrage, issu de sa thèse présentée à l'Université pontificale Grégorienne, elle analyse des cas d'abus et de violences sexuelles que des prêtres ont commis sur des religieuses et des jeunes filles en Afrique. Elle souhaite d'emblée que les défis liés à ces abus ne soient pas un obstacle à la collaboration ou à la relation entre les prêtres et les religieuses pour une meilleure pastorale. Dans son étude, elle cible cinq pays africains, dont quatre de l'Afrique de l'Ouest et un de l'Afrique centrale, qui ont pour langue officielle le français.

L'ouvrage est divisé en six chapitres. Le premier chapitre présente le contexte historique et ecclésial de l'Afrique subsaharienne, qui nécessite une collaboration saine entre prêtres et femmes consacrées pour l'évangélisation effective. Pour ce faire, l'A. présente un bref historique de l'évangélisation de cette partie du continent africain, incluant l'organisation de l'Église, la nécessité de collaboration entre prêtres et consacrées comme moteur de l'évangélisation, ainsi que les défis, en mettant en lumière les contres-témoignages et les scandales sexuels dans l'Église, qui ternissent le témoignage chrétien.

Le deuxième chapitre est consacré au cadre théorique qui a servi de base à la réalisation de l'étude, c'est-à-dire l'herméneutique narrative pour expliquer et comprendre les problèmes qui peuvent découler de la collaboration entre les prêtres et les religieuses.

Le cadre conceptuel, abordé au chapitre trois, est composé de définitions de notions fondamentales telles que la maturité affective et sexuelle, la relation pastorale, la collaboration, les violences sexuelles et autres notions aussi importantes. Il est divisé en trois parties : la première aborde la notion de maturité humaine en général, la maturité affective et sexuelle dans le but de vivre les relations dans le contexte pastoral et de collaboration entre prêtres et femmes consacrées. La deuxième partie définit la notion de relation pastorale et de relation de collaboration pour la pastorale en général. Elle décrit sa mise en œuvre et le rôle du prêtre-pasteur dans le contexte de la recherche concernant les cinq pays retenus de l'Afrique subsaharienne. Enfin, dans la troisième partie de ce chapitre, sont présentées certaines notions en lien avec des situations humaines comme la vulnérabilité ou l'immaturité, qui peuvent conduire aux violations des limites dans la relation pastorale et dans la relation de collaboration à la pastorale, avec les divers abus et agressions sexuelles, leur impact sur la vie des personnes concernées et sur celle des personnes qui les entourent.

La méthodologie qualitative utilisée pour décrire la démarche de collecte des données est exposée au quatrième chapitre. Les résultats de l'enquête sur le terrain, leur analyse, leur interprétation, les commentaires et les discussions, constituent le cinquième chapitre, qui met en évidence l'inconduite sexuelle dans la relation pastorale ou la relation de collaboration entre prêtres et femmes consacrées au sein

de l'Église d'Afrique subsaharienne, particulièrement dans les cinq pays ciblés. De fait, l'approche qualitative a permis de comprendre les dynamiques, les facteurs internes en vue de la formation des femmes consacrées, des jeunes, des prêtres, des séminaristes, et de les sensibiliser et les aider à prendre conscience de la situation pour une conversion, une prise de position.

Au dernier chapitre, l'A. aborde la question de la formation et fait des recommandations tendant à construire des limites, des lignes de conduite, une prise en charge et un accompagnement des victimes. Elle propose une formation préventive, qui consistera à apprendre dès le départ, et progressivement ensuite, à la personne appelée à se mettre davantage en relation avec elle-même, avec Dieu et avec les valeurs de la société. Cela implique une formation intégrant la dimension affective, la sexualité, la gestion des émotions et des besoins du corps. Elle insiste sur le besoin d'accompagnement des victimes par une prise en charge par des professionnels, en l'occurrence par des médecins et des psychologues, ainsi que par le soutien spirituel à leur apporter, dans une approche à la fois sociologique, anthropologique et psychologique, pour le bien de l'Église universelle et de l'Église famille de Dieu en Afrique en vue d'une meilleure évangélisation.

Cet ouvrage de qualité tente de rompre un tabou contre lequel il convient encore de lutter sur le terrain, en vue du respect du droit des religieuses à leur bonne réputation et à la préservation de leur intimité (cf. can. 220). Comme il s'agit enfin de « faire la vérité », ce livre mérite l'attention particulière des responsables d'Église, notamment des évêques, et des congrégations ainsi que des acteurs pastoraux afin d'arriver à une prise de conscience des abus sexuels dans l'Église d'Afrique subsaharienne, de venir en aide aux religieuses abusées, et d'éviter toute ambiguïté dans la collaboration ou la relation pastorale pour le bien de l'Église toute entière.

Agathe ZAHE †

Etienne RICHER (dir.), *La jurisprudence*, Presses Universitaires de l'ICT, Toulouse, 2023, 208 pages, ISBN : 979-10-94360-28-6.

Cet ouvrage rassemble les actes de la XXIV^e Journée inter-facultaire (18 octobre 2018) à l'initiative de la Faculté de Droit canonique de l'Institut Catholique de Toulouse et de l'Institut de Droit privé de l'Université Toulouse 1 Capitole. Bien que le thème de la jurisprudence qui traverse toutes les contributions de cette journée apparaisse polysémique, il se révèle toutefois fédérateur et transdisciplinaire. Les différentes interventions le présentent sous des angles différents mais non moins complémentaires.

Selon Ludovic Azéma, dans « *La place et le rôle de la jurisprudence de l'ancien droit au premier XIX^e siècle* », pour qu'une jurisprudence fasse jurisprudence, il faut un dépassement du simple cadre concret de l'affaire. Ce dépassement fut l'œuvre de la doctrine contemporaine qui a participé à l'unification du droit sous l'ancien régime à une adaptation aux besoins sociétaux contemporains (malgré l'omnipotence de la loi souhaitée à la Révolution). Bernard Callebat, dans « *La jurisprudence du Golgotha. Les phrases préliminaires du procès de Jésus de Nazareth à la lumière des traditions juives* », présente le procès de Jésus comme un genre particulier des liens réciproques et des interférences qui se produisent entre le monde de la politique, de la religion et du droit. Au fil des étapes de ce procès, on découvre une certaine tension entre un droit officiel –canalisé par un réseau d'organes judiciaires– et un droit populaire extra-judiciaire qui n'excluait pas la lapidation soutenue elle-même par une interprétation juridique normative, la halakha, en cours à cette époque.

La communication de Céline Mangematin s'intitule « *Quand le juge fait le droit : l'exemple de la responsabilité civile* ». Elle met en avant la contribution du juge à façonner le droit de la responsabilité civile par l'élaboration de nombreuses règles. Revenir sur certaines d'entre elles peut être utile pour mesurer l'influence du travail du juge sur le législateur et pour deviner si l'émergence de nouveaux textes mettra un coup d'arrêt aux interprétations créatives de la jurisprudence. Dans « *Le revirement de jurisprudence de la Cour de cassation*.

Actualité des remèdes à l'imprévisibilité et à la rétroactivité du revirement », Solenne Hortola s'est penchée sur la pertinence des remèdes apportés à l'imprévisibilité et à la rétroactivité du revirement de la jurisprudence. Elle l'a exposée à travers l'actualité jurisprudentielle et deux outils – la modulation dans le temps de la rétroactivité d'un revirement de jurisprudence et le recours à la motivation enrichie – qui permettent de dévoiler les difficultés de leur mise en œuvre et d'interroger leur réelle efficacité.

Ce livre contient également deux contributions de droit canonique : « *Quelques notions propres à la jurisprudence matrimoniale en droit canonique* » de Bernard du Puy-Montbrun et « *La rareté de la jurisprudence pénale de l'Église, causes et conséquences* » de Etienne Richer. Dans la première, l'auteur fait comprendre que la jurisprudence de la Rote romaine qui est source pour harmoniser les sentences des juges des officialités dans les causes matrimoniales, fait autorité. Elle permet aux juges des tribunaux interdiocésains d'appréhender et d'analyser l'administration de la preuve pour chaque chef de nullité codifié. Il convient donc qu'ils s'y réfèrent. Dans la seconde, Etienne Richer souligne la rareté voire l'absence de jurisprudence en matière pénale, à la différence de l'abondance de jurisprudence en droit matrimonial dans l'Église catholique. Ce fait s'explique selon lui par un ensemble de facteurs variés en interaction.

La communication de Thierry Garé qui porte le titre « *La jurisprudence en matière pénale* » est la dernière des actes de cette XXIV^e journée inter-facultaire. Selon l'auteur, il n'est pas étonnant que la jurisprudence pénale soit nombreuse car le droit pénal séculier est un droit judiciaire, c'est-à-dire qui ne trouve à s'appliquer que dans le cadre d'un procès. De plus, le flux jurisprudentiel tend même à se renforcer dans la mesure où, aujourd'hui, l'activité du juge pénal se double de celle d'autres juges. Il fait remarquer par ailleurs que la jurisprudence est parfois source de confusion, voire d'incompréhension, ce qui, s'agissant d'un droit d'interprétation stricte, n'est pas très rassurant.

Toutes ces communications montrent à quel point la jurisprudence est au cœur de l'activité du juge. Elle fait partie du fonds commun des droits appliqués bien que chaque discipline

en ait une approche –parfois– différente, que ce soit au sein du droit ecclésial ou en droit étatique. Dans ces droits, sa place est très importante, même si certains y sont plus sensibles que d'autres. Le juriste comme le canoniste saura apprécier la qualité de cette journée d'études à travers les nuances et la singularité de chacune des contributions qui laissent entrevoir, en filigrane, différentes conceptions de la règle de droit.

Alphonse KY-ZERBO

Yves-Marie BLANCHARD, *Contre le cléricalisme, retour à l'Évangile*, Paris, Salvator, 2023, 135 pages, ISBN :13. 978-2706723742.

Yves-Marie Blanchard est prêtre du diocèse de Poitiers, professeur honoraire de sciences bibliques à l'Institut catholique de Paris et membre du Groupe des Dombes. Par un titre bien choisi, *Contre le cléricalisme retour à l'Évangile*, l'A. oriente d'emblée ses lecteurs vers le sujet bien délicat du cléricalisme. Après une courte introduction qui précise l'intention de l'auteur, l'ouvrage aborde successivement sept thèmes. Des passages-clés du Nouveau Testament servent d'intitulés aux six premiers, tandis que le septième s'intitule « Et maintenant, vers la synodalité... » (p. 111). L'analyse méticuleuse de ces textes amène le lecteur à découvrir de nombreux passages bibliques. Chaque intitulé évoque à sa manière cette question très sensible du cléricalisme et invite à revisiter certaines pratiques.

Le premier thème est : « Ne dites à personne : Père » (Mt 23,9). L'A. estime qu'on peut remplacer le titre Père par le mot frère pour désigner un membre du clergé. Le deuxième provient de la lettre de saint Paul aux Colossiens : « Aux saints et frères fidèles en Christ » (Col 1, 2). Le recours au titre « frères » implique également en langue grecque « la part féminine du même collectif ». L'A. pense ainsi que l'ouverture de « la proclamation des épîtres par l'adresse frères et sœurs » devient un signe de décléricalisation, s'il se fait « dans la pleine et mutuelle reconnaissance de tous les membres » (p. 42). « Douze, qu'il nomma apôtres » (Lc 6, 13) : cet extrait de l'évangile de saint Luc correspond au titre du troisième point. L'A. analyse la connotation du mot « douze » dans la vie de

l'Église et met l'accent sur l'utilisation du mot « apôtre » par saint Paul lui-même. Le quatrième passage, « Il n'y a pas masculin et féminin » (Ga 3,28) se concentre sur l'accès des femmes « tant aux postes de responsabilité qu'aux ministères eux-mêmes » (p. 68). Quant au cinquième passage, il est tiré de l'Évangile selon saint Luc 9, 48 : « Le plus petit chez vous tous, c'est lui qui est grand ». L'A. y invite les chrétiens à une réelle unité, à rejeter toute forme de rivalité et de vaine gloire, en imitant l'exemple du Christ Crucifié. « Sois le berger de mes brebis » (Jn 21, 16) est le titre du point six. Ce passage biblique illustre bien la tâche qui revient au vrai pasteur. Pour l'A., cette image du troupeau avec son berger peut stimuler, encore, l'Église d'aujourd'hui.

L'ouvrage s'achève par une invitation à une meilleure compréhension de la notion de synodalité. En effet, après une analyse du mot *synodos* et d'autres termes qui aident à mieux en saisir le sens, l'A. montre que l'Écriture n'est pas un manuel de recettes spirituelles ou un catalogue moral, mais bien une source de vie pour ceux qui croient en Jésus-Christ. Il conclut que le retour à l'Évangile est l'un des moyens de combattre les abus dans l'Église. Quant au cléricalisme, toujours selon l'A., il ne concerne pas seulement le clergé, mais toute personne qui développe une conception déviante de l'autorité dans l'Église. *Contre le cléricalisme retour à l'Évangile*, voilà un livre court, précis, utile, facile à lire et que l'on peut recommander sans hésiter !

Ataa DENKHA

Merlin Rengith AMBROSE, *Right of Defence in Marriage Nullity Trials. A Study Based on CIC 1983, DC and MIDI*, Berlin, LIT Verlag, 2023, 364 pages, ISBN : 978-3-643-91509-2.

Le père Merlin Rengith Ambrose est professeur de droit canonique au Saint Peter's Pontifical Institute de Bangalore en Inde. Son ouvrage articule une réflexion en trois chapitres sur le droit de la défense dans le procès en nullité du mariage à partir du Code de droit canonique de 1983, de l'instruction *Dignitas connubii* de 2005 et du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* de 2015.

La préface de Monseigneur Francisco Vinaixa met en

évidence l'intérêt de ce livre. Vient ensuite l'introduction générale dans laquelle l'A. présente d'une manière claire le contenu de son ouvrage et la méthodologie qu'il a suivie pour aborder ce thème. Dès le début, il insiste sur le fait que le droit de la défense joue un rôle important dans le procès et le non-respect de ce droit rend la sentence irrémédiablement nulle.

Le premier chapitre consiste en un développement historique et juridique, en retraçant la période allant des Décrétales jusqu'à nos jours. L'A. commence par définir le concept du droit de la défense, son fondement, sa signification, ses fonctions, ses diverses dimensions et la manière dont ce droit a été appliqué dans le passé. Il recherche ensuite les racines du droit de la défense dans le droit romain, qui a exercé une grande influence sur la codification du système juridique ecclésial. Un bref panorama est dessiné pour montrer comment le droit de la défense a été envisagé au début de l'ère chrétienne et à quelques conciles œcuméniques.

Le deuxième chapitre est divisé en deux parties. La première explique la nature du procès en nullité du mariage, le droit de défense des parties et la nécessité d'exercer celui-ci tout au long de la procédure. Cet exercice suppose que soit reconnue aux parties la possibilité d'intervenir effectivement au procès, que les parties soient correctement informées des chefs de nullité retenus et qu'elles puissent prendre connaissance des preuves récoltées. L'A. insiste sur la pertinence de la désignation du curateur et des avocats. La deuxième partie étudie les différentes dispositions canoniques inscrites dans le Code de droit canonique de 1983 afin de garantir le droit de la défense dans le procès en déclaration de nullité de mariage et durant les différentes phases du procès : les phases d'introduction, d'instruction, de discussion, de décision et après la décision. En outre, en intégrant ce concept dans le Code, le législateur voit dans le droit de la défense un élément essentiel du procès, requis par le droit naturel et qui concilie le bien public et le bien privé.

Le troisième chapitre comprend également deux parties. La première est consacrée à l'analyse de la jurisprudence de la Rote romaine et aux principes juridiques. Il existe de nombreuses causes rotales qui traitent d'une plainte en nullité de la sentence fondée sur la violation ou le déni du droit de la

défense de la part des tribunaux inférieurs. L'A. procède à une étude analytique de huit décisions rotales publiées entre les années 1998 et 2017 et expose en détail comment le droit de la défense des parties a pu être violé de manière substantielle ou accidentelle entraînant la nullité de la décision. La jurisprudence rotale a fourni plusieurs principes relatifs au déni du droit de la défense dans des cas concrets qui doivent être étudiés en détails. Cette analyse de la jurisprudence permet de dégager les aspects essentiels du droit de la défense dans les causes en nullité de mariage. La deuxième partie explore les changements opérés par le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* du pape François dans la procédure ordinaire et les nouveaux canons concernant le procès bref. L'A. relève toutes les dispositions qui contribuent à garantir le droit de la défense ; il mène également une étude analytique et critique de ces changements et des nouveaux canons portant sur le procès en nullité de mariage, éclairant ainsi les dispositions qui garantissent le droit de la défense.

La conclusion générale récapitule tous les aspects importants du droit de la défense en résumant chaque chapitre du livre. Une bibliographie riche en sources canoniques se trouve à la fin de son ouvrage. L'objectif de cette étude est de mettre en évidence l'application pratique du droit de la défense plutôt que sa signification théorique et juridique. Tout au long de son étude, l'A. adopte une méthodologie historique, analytique et critique. Un ouvrage stimulant, clair, précis et bien documenté, qui devrait être lu par tous ceux qui travaillent dans les tribunaux ecclésiastiques, et plus généralement par tous ceux qui s'intéressent au droit canonique matrimonial.

Ataa DENKHA

Vincent DARVEAU-ST-PIERRE (dir.), *La Certitude morale de Descartes à Hume*, Paris, Classiques Garnier, 2023, 216 pages, ISBN 978-2-406-15454-9.

Raisonnements juridiques et constructions philosophiques jouent la plupart du temps à s'ignorer. Il est d'autant plus intéressant de regarder de près les points de rencontre lorsqu'il s'en trouve, surtout touchant des thèmes particulièrement

vifs. La certitude morale est de ceux-là. Si l'on ajoute le nom de Descartes, nous voici ramené à un moment constitutif de la modernité. Or voici qu'un chercheur québécois, Vincent Darveau-Saint-Pierre, a l'idée de prendre au sérieux la formation du jeune Descartes « dans l'un et l'autre droit » (civil et canonique), formation achevée à Poitiers. On ne cherchera cependant pas à faire de distinction entre les deux corpus, ceux-ci, à suivre J.-P. Lévy et P. Legendre, ayant tendance à s'uniformiser dès la fin du Moyen Âge (v. p. 30). Descartes connaît donc la théorie juridique de la preuve (et de la hiérarchie des preuves) et, s'il affirme mépriser la profession d'avocat, il apprécie la commodité des règles en usage, comme on le voit dans sa morale « par provision » on apprend d'ailleurs (p. 33 n. 37) que le terme de provision renvoie à « ce que l'on adjuge par avance à une partie, en attendant le jugement définitif » (Dictionnaire de l'Académie) et a donc une origine juridique.

La doctrine romano-canonique pose au sommet de l'échelle de la preuve le fait *notoire* (tellement notoire en réalité qu'il dispense de preuve) ; suivent la *preuve pleine* et la *preuve semi-pleine*. Il s'agit pour Descartes d'explorer ce qu'il y a entre la certitude métaphysique et le simple probable, soit la certitude morale, obtenue non pas simplement par une succession de témoignages (au moins deux au tribunal), mais par la cohérence interne de ceux-ci, le faisceau d'indices convergents qui témoigne démonstrativement (p. 46). L'article termine par le rappel des quarante *Thèses de droit* soutenues par l'étudiant Descartes en 1616 où était traitée la question juridique de l'établissement des testaments (respect des dernières volontés, capacité des témoins) et où l'auteur de l'article voit posée en germe « la question plus générale de l'établissement des vérités de fait en contexte d'incertitude » (p. 47).

L'ouvrage collectif avance en cernant le problème de la certitude morale chez différents auteurs de l'Âge classique : Spinoza (P.-F. Moreau), Leibniz (M. Lærke), Pascal et les auteurs de Port-Royal repris par Pierre Bayle (A. McKenna), Willem s'Gravesande (A.-L. Rey) ; il finit en évoquant la mise en cause de cette même certitude, par subversion avec Diderot (M. Rioux-Beaulne) et par « éclipse » chez Hume (C. Etchegaray). Tandis que le débat sur le rapport entre évidence et certitude occupe les esprits au 17^e siècle (décliné

chez Leibniz au niveau de la certitude morale dans l'opposition entre présomption –juridique– et conjecture, p. 70-71), au siècle suivant l'historicité a tendance à affecter « jusqu'aux normes du vraisemblable » (p. 143).

René HEYER

TABLE DES MATIÈRES DU TOME 73, 2023

RDC 73/1, 2023

Liminaire.....	5
Alphonse BORRAS, <i>Le processus synodal et la future révision du Livre II du CIC de 1983</i>	7
Jean-Philippe GOUDOT, <i>Synodalité cardinalice</i>	37
Ingrid MALLEMS, <i>La prescription pénale dans le nouveau Livre VI du Code de droit canonique de 1983</i>	63
Frédéric LIBAUD, <i>Regards croisés sur la fonction d'enseignement de l'Église dans le CIC de 1983 et le CCEO de 1990</i>	85
Diane LAUGEL, <i>La biritualité du clergé oriental en Occident. Normes, pratiques et perspectives</i>	99
Michel APPIETTO, <i>La contribution du Pape Benoît XIV à la modernisation et à la codification du droit des Églises catholiques de rite oriental</i>	115
Frédérique CAHU, <i>Les manuscrits de la collection canonique de Grégoire IX conservés en France</i>	135
Résumés	181
Summaries	185
Comptes rendus	189

RDC 73/2, 2023

Liminaire.....	221
Introduction.....	227
Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE o.p., <i>Pouvoir sacré ou pouvoir sacramental dans l'Église ?</i>	235
Martin PINET, <i>Approche historique de la séparation des pouvoirs dans l'Église : de la bipartition ordre-juridiction aux tria munera</i>	243
Gabriel PLANCHEZ, <i>Penser le pouvoir dans l'Église : une articulation entre la sacramentalité de l'Église et les tria munera</i>	257
Jean-Marie DONEGANI, <i>Église et démocratie</i>	271
Jean-François CHIRON, <i>Vatican II et la présidence unifiée des trois fonctions ecclésiales</i>	291
Brigitte CHOLVY, <i>Pour une approche évangélique critique de la notion de sacré</i>	311
Thibault JOUBERT, <i>Perspectives canoniques sur la séparation des pouvoirs dans l'Église catholique</i>	331
Mgr Gérard LE STANG, <i>Prolongements</i>	351
Résumés	361
Summaries	365
Comptes rendus	369
Tables des matières	391

Mise en page
RARdesign
info@rardesign.fr

Imprimerie et reprographie
Direction des affaires logistiques intérieures
Université de Strasbourg

Dépôt légal au 3^{ème} trimestre 2024

Liminaire.....	221
Introduction.....	227
Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE o.p., <i>Pouvoir sacré ou pouvoir sacramental dans l'Église ?</i>	235
Martin PINET, <i>Approche historique de la séparation des pouvoirs dans l'Église : de la bipartition ordre-juridiction aux tria munera</i>	243
Gabriel PLANCHEZ, <i>Penser le pouvoir dans l'Église : une articulation entre la sacramentalité de l'Église et les tria munera</i>	257
Jean-Marie DONEGANI, <i>Église et démocratie</i>	271
Jean-François CHIRON, <i>Vatican II et la présidence unifiée des trois fonctions ecclésiales</i>	291
Brigitte CHOLVY, <i>Pour une approche évangélique critique de la notion de sacré</i>	311
Thibault JOUBERT, <i>Perspectives canoniques sur la séparation des pouvoirs dans l'Église catholique</i>	331
Mgr Gérard LE STANG, <i>Prolongements</i>	351
Résumés.....	361
Summaries.....	365
Comptes rendus.....	369