

## L'ÉGLISE CATHOLIQUE DES TEMPS MODERNES PEUT-ELLE S'INSCRIRE DANS L'ÉTAT ?

Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET  
*Professeur émérite d'histoire du droit,  
Université de Paris-Saclay*

Les contributions rassemblées dans ce volume présentent de riches réflexions sur l'État, plus que sur l'Église. Quels sont les modèles qui peuvent parfois influencer la puissance publique étatique et les formes de son organisation ? Cet article pourrait conduire à analyser l'influence de l'Église, de son ecclésiologie et du droit canonique sur l'État, ou sur les États au cours des siècles. La question, connue et déjà très étudiée, est loin d'être épuisée et peut encore donner lieu à bien des recherches fructueuses. À cette étude de l'influence des structures ecclésiales sur les gouvernements séculiers, il convient d'ajouter celle des influences contraires, c'est-à-dire de l'impact des droits séculiers, hérités pour partie du droit romain, sur l'Église et sur son droit. Les deux mouvements étaient profondément entrecroisés dans le droit romano-canonique médiéval, au sein des deux droits savants ou du *jus commune*. Cette réciprocité d'incidences persiste aux Temps modernes et encore de nos jours. Il convient de considérer les influences réciproques, les échanges et non pas seulement l'apport du spirituel au temporel. Mais tel n'est pas l'objet central de ce bref article. Se demander si l'on peut inscrire l'Église dans l'État n'est pas analyser les relations réciproques de chacune de ces deux entités sur l'autre ; « l'inscription » est différente.

Une réponse immédiate à la question posée dans l'intitulé même de ce travail est évidemment négative. Théologiquement une telle inscription est exclue. L'ecclésiologie catholique n'a jamais admis ce schéma que les constituants de 1790 ont tenté de promouvoir par le vote de la Constitution civile du clergé et en établissant l'Église constitutionnelle. On connaît le résultat d'une initiative qui ne pouvait que conduire au schisme. « Inscrire » l'Église catholique dans l'État est inconcevable. Au moins deux considérations fondamentales y font obstacle. D'une part, « mon royaume n'est pas de ce monde » a dit le Christ ; d'autre part, l'Église catholique se définit comme étant universelle. Si la réponse immédiate à la question ainsi posée dans l'intitulé de cet article est sans ambiguïté, nous voudrions proposer quelques réflexions comparatives sur les formes d'exercice du pouvoir dans les sociétés d'Ancien Régime ou du XIX<sup>e</sup> siècle. Le fait que la fin ultime de

l'Église ne soit pas de ce monde ne l'a jamais empêchée d'être une société, sur terre, composée d'hommes vivant ici-bas. Elle possède donc un gouvernement, gouvernement d'une Église universelle dont la nature mérite d'être précisée et qui est soumise à cette nécessité inéluctable de devoir toujours dialoguer avec chaque État, chaque société où vivent quotidiennement clercs et fidèles qui sont également des dirigeants politiques ou des sujets d'un État.

Ainsi, on peut donner une autre interprétation à cette notion d'inscription, en portant notre regard sur les modèles d'organisation des sociétés, des gouvernements étatiques et de celui de l'Église. Pouvoirs et institutions publiques des États ou de l'Église correspondent-ils à des modèles comparables et évoluent-ils en suivant des chemins semblables ? Pour tenter une réponse, nous pouvons nous demander dans quel modèle de gouvernement (ou d'État) l'Église s'inscrit, ou peut s'inscrire. En somme, le gouvernement de l'Église universelle des Temps modernes s'apparente-t-il au gouvernement d'un État et participe-t-il de la même nature que celui régissant les sociétés séculières ? Similitudes ou divergences coexistent sans doute, que l'on peut tenter d'identifier afin d'apprécier leurs conséquences.

Précisons de façon préliminaire que la notion de « Temps modernes » n'est pas essentielle pour les canonistes. Certes, la coupure révolutionnaire a eu de profondes conséquences sur l'Église et la vie religieuse. Cependant, le canoniste retient la date de l'élaboration du premier Code de droit canonique, en 1917, comme donnée juridique essentielle marquant la fin du droit canonique ancien. Cette étude doit donc être menée jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Au cours de cette longue période, la splendeur de l'Église médiévale aux mains d'un pape détenant la *plenitudo potestatis* liée à la théocratie pontificale, n'est plus qu'un lointain souvenir. L'Église médiévale avait pu prétendre au *dominium mundi* ; elle s'était voulue un pouvoir suprême, au spirituel et au temporel. Ces prétentions, avaient pourtant été durement atteintes par la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire, dès la fin du XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle. Cette Querelle ne concerne pas la période ici retenue, mais elle fournit néanmoins le fil directeur de mon propos. Le déroulement des événements opposant le pape et l'empereur germanique a très largement déterminé le contenu et les modalités d'expression de la doctrine de la théocratie pontificale. Si les formes de gouvernement de l'Église évoluent, selon des modèles comparables – ou non – à ceux des États, c'est tout naturellement en fonction de l'histoire, de faits, de données dont la maîtrise échappe bien souvent à l'Église.

En somme, lors des Temps modernes (selon les limites chronologiques larges adoptées), le jeu des événements, les modifications que connaissent les pouvoirs temporels ont de profondes incidences sur les mutations du gouver-

nement de l'Église. Les formes adoptées par l'Église pour son gouvernement sont dépendantes des évolutions du christianisme tout d'abord (I), mais aussi de celles des pouvoirs temporels (II). Pour la clarté de l'exposé, nous distinguons ces deux facteurs et les étudions successivement ; néanmoins, ils agissent naturellement de façon concomitante.

#### I. LES FORMES ADOPTÉES PAR L'ÉGLISE POUR SON GOUVERNEMENT SONT DÉPENDANTES DES ÉVOLUTIONS DU CHRISTIANISME

L'Église connaît des crises auxquelles elle doit répondre. Au cours de la période retenue, les deux principales données qui s'imposent successivement à elles sont tout d'abord la crise du conciliarisme et, plus tard, celle la Réforme protestante.

A. On ne peut traiter de la forme de gouvernement de l'Église aux Temps modernes sans évoquer le Grand Schisme d'Occident qui ouvre cette période et le conciliarisme auquel il donne naissance<sup>1</sup>. Le Grand Schisme d'Occident, qui dure de 1378 à 1417, correspond à une période de quarante années au cours de laquelle l'Église est aux mains de deux papes rivaux, parfois trois, se disputant le siège de Pierre. L'unité peine à être rétablie. Elle intervient enfin en 1417 au profit de Martin V élu pape au concile de Constance et dont la légitimité est reconnue par tous. C'est donc un concile qui parvient, après bien des difficultés, à rétablir une autorité régulière et considérée comme telle par ceux qui s'étaient affrontés pendant plusieurs décennies. Parallèlement, se construisent les thèses du conciliarisme, décisives au sein de la société ecclésiale du XV<sup>e</sup> siècle et qui laisseront des traces au XVI<sup>e</sup> et sans doute au-delà. Les partisans du conciliarisme placent le pouvoir suprême de l'Église dans la *congregatio fidelium*, le peuple des fidèles, représenté par le concile général, autorité suprême, au dessus du pape. La thèse puise sa force avant tout dans les événements eux-mêmes puisque c'est un concile général, réuni et mené par les cardinaux, qui sort l'Église du schisme dans lequel l'avaient plongée les rivalités entre papes ou anti-papes. Évêques et cardinaux s'octroient le plus haut degré d'autorité dans l'Église, dès lors qu'ils sont rassemblés en concile général. La suprématie du siège romain est en revanche expressément dénoncée.

---

<sup>1</sup> Sur le Grand schisme d'Occident (1378-1417) et sur la crise du conciliarisme, la bibliographie est immense ; renvoyons seulement à : B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory, The contribution of the Medieval Canonists from the Great Schism*, Cambridge University Press, 1955, 280 p. ; E. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449 (Histoire de l'Église, dirigée par A. Fliche et V. Martin, t. XIV)*, Paris, Bloud et Gay, 1962 ; Giuseppe Alberigo, *Chiesa conciliare ; identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981.

Dans cette conception, le rôle du concile est renforcé par celui du *populus* selon les thèses qualifiées de « multitudinaires », ou encore de « démocratiques ». Celles-ci s'accompagnent de la mise au point des théories de la représentation pour lesquelles on a amplement montré les similitudes avec les doctrines séculières tendant à insister, à la même époque, sur le peuple ou sur l'opinion commune ou encore sur les principes de majorité et d'unanimité, notamment au sein des instances municipales<sup>2</sup>. Gerson, Guillaume D'Occam, Marsile de Padoue veulent appliquer leur modèle tant à la société séculière qu'à l'Église ; pouvoirs temporel et spirituel doivent couler leurs organes de gouvernement dans un même moule. L'interdépendance des deux sphères et l'influence réciproque de l'une sur l'autre sont au cœur de ces théories.

Le modèle ecclésiologique alors formulé sera officiellement condamné, mais laissera des traces. On le retrouvera à Rome dans les mouvements curialistes des siècles ultérieurs. Les cardinaux individuellement, ou bien au sein des congrégations, proclameront qu'ils détiennent une autorité que le chef de l'Église voudra, pour sa part, contenir. La théorie est également très présente dans l'organisation des doctrines des réformés critiquant l'idée de hiérarchie dans l'Église et soulignant l'importance du sacerdoce des laïques. Pourtant, elle est à l'origine dictée par les événements et ne saurait être présentée comme le modèle normal et habituel du gouvernement de l'Église. Le conciliarisme correspond à une époque. Il est daté. C'est une réponse à une crise et il découle donc d'événements factuels<sup>3</sup>.

Au siècle suivant, dans l'Église, le pontife romain aura définitivement triomphé. La voie est désormais toute tracée pour que se construise une pleine centralisation romaine, selon des orientations définies par le souverain pontife. Cette victoire sur ce mouvement de circonstance qu'est le conciliarisme est acquise et apparaît comme absolue à la fin du concile de Trente (1564). On sait comment le pape au cours du concile, notamment dans les dernières sessions, puis lors des procédures romaines de ratification et de publication des actes du concile<sup>4</sup>, a répété, du moins dans la doctrine officielle, la négation totale de tout conciliarisme. De fait, lors de la dernière session du concile, en décembre 1563, les pères demandent à Pie IV de confirmer les actes du concile ; c'est dire que l'assemblée conciliaire elle-même se reconnaît expressément comme soumise à l'autorité du pontife

<sup>2</sup> J. Krynen et A. Rigaudière (dir.), *Droit savant et pratiques françaises du pouvoir (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1992.

<sup>3</sup> Nous ne partageons pas sur ce point l'opinion de Natacha-Ingrid Tinteroff, (*Le conciliarisme : Essai sur la notion de représentation, 1414-1450*, Université Paris II, Thèse de droit, 2010) qui explique les thèses du conciliarisme en accordant une très grande importance aux antécédents doctrinaux, mais en minimisant les conséquences de la grave crise ponctuelle que connaît alors l'institution pontificale.

<sup>4</sup> A. Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, histoire, 2000.

romain<sup>5</sup>. Le vote des pères ne suffit pas à donner leur valeur aux décisions tridentines qui n'acquièrent pleine autorité que de l'assentiment du pape.

En réponse au conciliarisme et comme pour l'anéantir, le pouvoir monarchique du pontife romain s'affirme sans faille ; en ce sens, il s'apparente à celui des monarchies dont la souveraineté se renforce au XVI<sup>e</sup> siècle et il leur ouvre la voie dans cet affermissement d'une puissance suprême. La centralisation pontificale va vers son apogée. Les institutions du gouvernement central de l'Église se développent, assez semblables à ce que connaissent les États : un gouvernement monarchique, centralisé, avec des instances de gouvernement efficaces<sup>6</sup>. La curie et la cour pontificale, les congrégations et les tribunaux romains peuvent, sur bien des points, être mis en parallèle avec les institutions des monarchies séculières, même si la terminologie est souvent différente. La comparaison ne permet cependant pas de conclure à une similitude. Le pouvoir pontifical est spécifique par bien des traits. D'une part, il ne fera que s'exprimer plus fortement jusqu'à la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale au concile de Vatican I en 1870, alors que dans bien des sociétés étatiques l'institution monarchique ne connaîtra pas la même pérennité de sa toute puissance. D'autre part et surtout, il est tout à la fois spirituel et temporel. En conséquence de ce second caractère, il dépasse les limites d'un État pour concerner toute l'Église catholique, qui se veut universelle. La nature même de l'Église catholique romaine interdit toute assimilation avec un pouvoir séculier, nous l'avons dit, mais nous mesurons ici les incidences de cette réalité qui s'impose.

**B.** Pourtant, un autre fait, lui aussi daté, mais aux conséquences plus durables, atteint ce pouvoir « universel ». Il s'agit de la réforme protestante. Face aux progrès des doctrines réformées, l'unité de foi de l'Occident appartient désormais à une période révolue. La guerre de Trente ans est dans une très large mesure une guerre de religion et les traités de Westphalie qui y mettent fin en 1648 signent la fin du pouvoir politique du pape sur toute l'Europe, tel qu'il découlait auparavant de son autorité religieuse. Nombre de pays sont protestants et aux mains de princes ayant adopté la nouvelle confession. Cette nouvelle configuration de la carte religieuse de l'Europe conduit à une dissociation accrue entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel de l'autorité pontificale. Les anciennes prétentions du pontife romain se transforment<sup>7</sup> et prennent de nouveaux caractères qui ne sont plus les mêmes à travers tout l'Occident.

<sup>5</sup> G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques, t. I, l'histoire, t. II, les décrets*, Paris, Cerf, 1994, v. t. II, vol. 2, p. 1623. De fait, après consultation du Sacré Collège, le pape approuve les décisions par la Bulle *Benedictus Deus* (26 janv. 1564). Il interdit la publication de tout commentaire sans l'avis du Saint-Siège

<sup>6</sup> Armand Jamme et Olivier Poncet (dir.), *Offices et papauté (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle), charges, hommes, destins*, Rome, École française de Rome, 334, 2005.

<sup>7</sup> P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime : la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1982, p. 422 ; L. Pasztor, *La curia romana, Problemi e ricerche per la sua storia nell'età moderna e contemporanea*, Rome, Université Grégorienne, 1971.

Un premier ensemble géographique est constitué par les territoires spécifiques que sont les États pontificaux dont les frontières varient au gré des luttes armées. On peut considérer que le modèle de la *plenitudo potestatis* y persiste pour partie<sup>8</sup>, le pontife romain continuant à cumuler souverainetés spirituelle et temporelle ; néanmoins, sa puissance connaît de strictes limites dans l'espace qui conduisent à nuancer le terme de « plénitude ». L'organisation du gouvernement conserve quelques traits de l'époque médiévale du fait de la double autorité qui s'exerce mais qui ne régit plus qu'un domaine réduit, bien différent de ce qu'était la chrétienté médiévale.

Une deuxième catégorie de régions est constituée par les États gagnés à la Réforme où l'autorité spirituelle du pape n'est plus reconnue. Le pontife romain et ses agents n'y sont plus perçus pour leur autorité religieuse, mais uniquement en tant que responsables d'un territoire constitué par les États pontificaux. Le pape n'a plus d'autorité spécifique dans ces États protestants où il agit désormais comme tout autre souverain étranger et « seulement » comme tel.

En revanche et en troisième lieu, dans les pays catholiques, le pape est pris en considération comme étant tout à la fois souverain temporel régnant sur les États pontificaux et, parallèlement, comme chef spirituel de l'Église universelle, titre que ne possèdent naturellement pas les autres princes. Dans les pays catholiques, les justifications des interventions du pape – et les interventions elles-mêmes – sont d'une autre nature que celles des souverains des États. De par cette nature même, elles sont plus nombreuses, plus amples et plus profondes. Le chef de l'Église use de relations diplomatiques comme tout prince avec tout autre prince et les nonciatures permanentes connaissent leur plein essor<sup>9</sup>. Le pape agit par l'intermédiaire de ses légats et nonces. Mais ceux-ci représentent la double autorité du pape, ce à quoi les agents diplomatiques des princes et rois ne sauraient prétendre. Un nonce agit comme envoyé, tout à la fois de l'autorité temporelle à la tête des États pontificaux, et du Saint-Siège souverain spirituel. Le souverain pontife est donc présent sur l'ensemble d'une scène internationale dont il n'est plus maître mais où il a une place particulière, due à sa suprématie spirituelle, spécifique et unique<sup>10</sup>. En outre, il se fait également entendre dans la vie religieuse des pays, c'est-à-dire dans les affaires intérieures de ces États ;

<sup>8</sup> W. Reinhard, « Papauté et réformes entre Renaissance et Baroque », *Papauté confession modernité, recueil d'articles* (traduit de l'Allemand par F. Chaix), Paris, Editions de l'EHESS, 1998, p. 113.

<sup>9</sup> Ample bibliographie sur la diplomatie pontificale ; notamment P. Blet, *Les nonces à la cour de Louis XIV*, Paris, Perrin, 2002 ; B. Barbiche (avec la collaboration de S. de Dainville-Barbiche), *Bulla, legatus, nuntius. Études de diplomatie et de diplomatie pontificales (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Mémoires et documents de l'École des chartes, 85, 2007.

<sup>10</sup> Pour les Temps modernes, il serait anachronique de distinguer l'action du pape ou celle du Saint-Siège sur la scène internationale. Durand de Maillane dans son *Dictionnaire de droit canonique* (1<sup>ère</sup> édition 1761) ne retient pas le terme Saint-Siège, qui n'est alors que peu usité.

il donne ses instructions au clergé et aux fidèles sur lesquels il a autorité pour les affaires religieuses. La délimitation de ce qui doit être qualifié d'affaire religieuse est naturellement source de désaccords sans fin. À ce titre, le chef de l'Église conserve également un pouvoir indirect à l'égard des princes<sup>11</sup>. Si le royaume de Jésus Christ n'est pas de ce monde, la puissance spirituelle de l'Église, universelle, ignore les frontières auxquelles sont bornées les prérogatives du souverain temporel. Le fondement des compétences exercées ne se retrouve pas dans les structures étatiques. Les modèles sont distincts.

Ainsi, selon des processus différents, le conciliarisme puis la réforme protestante ont l'un et l'autre conduit le pontife romain à dissocier davantage, pour l'exercice de son propre pouvoir, les sphères spirituelle et temporelle, dans un gouvernement très centralisé. Lorsqu'au XIX<sup>e</sup> siècle son pouvoir temporel disparaîtra, il n'aura plus qu'à parachever cette distinction déjà bien établie depuis trois siècles, en exaltant sa suprématie spirituelle ; c'est alors que la notion de souveraineté spirituelle du Saint-Siège trouvera sa pleine portée dans les relations internationales. Ces limites posées à l'autorité temporelle et l'accroissement de la puissance spirituelle conduisent à un modèle spécifique qui ne s'inscrit pas dans celui des États.

## II. LES FORMES ADOPTÉES PAR L'ÉGLISE POUR SON GOUVERNEMENT SONT DÉPENDANTES DES ÉVOLUTIONS DES POUVOIRS TEMPORELS

Les Temps modernes sont parallèlement ceux d'autres modifications, touchant les États dont la puissance souveraine s'organise, donnant sa force à chaque royaume ou principauté, mais incitant aussi chaque entité souveraine à faire valoir cette force en s'opposant aux autres autorités politiques. Voyons dans un second temps, les répercussions qu'ont les modifications des États sur la forme du gouvernement de l'Église, transformations des États dans l'Europe des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles et transformations, différentes mais importantes, des États de l'Église par la suite.

A. Quittant la sphère romaine, j'envisage tout d'abord les relations entre l'autorité suprême d'un État, pouvoir politique et séculier, et l'Église catholique, son clergé, ses fidèles à l'intérieur même des frontières de cet État. Les thèses sur la souveraineté – du prince ou de l'État – qui désormais sont au cœur des doctrines politiques, conduisent le souverain à vouloir réduire les prérogatives de l'Église pour accroître les siennes, dans une société qui parallèlement se sécularise. L'Église peut alors apparaître comme un appui ou

---

<sup>11</sup> S. Hermann De Franceschi, « Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infallibiliste et infallibiliste. Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholique du début du XIX<sup>e</sup> siècle et la mi-XX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 88, 2002, p. 103-149.

une composante d'un gouvernement étatique qui peut souhaiter utiliser la force qu'elle représente et en même temps la contrôler afin de l'orienter. En ce sens, il peut être tentant d'évoquer l'« inscription » de l'Église dans l'État, mais une inscription qui connaît des limites car elle respecte pleinement l'autorité du pape. Sous l'Ancien Régime, les thèses du juridictionnalisme, aux diverses formes et appellations mais toujours présentes dans tous les pays catholiques d'Europe, vont de pair avec un système d'étroite collaboration politique entre l'État et l'Église à l'intérieur même de l'État.

En France, les gallicans affirment que l'administration temporelle de l'Église relève de la compétence du Roi Très Chrétien, roi de droit divin. On sait toute l'extension qu'ont pu prendre les prérogatives royales, étant donnée la conception, très large, que la monarchie a eue de ce qu'elle qualifiait d'affaires temporelles<sup>12</sup>. La nomination des évêques est aux mains du roi en application du Concordat de Bologne de 1516. Roi et clergé luttent ensemble contre l'hérésie et en premier lieu contre la Religion prétendue réformée (RPR) perçue comme une erreur dogmatique, mais également comme une atteinte à l'unité et à la force de l'État. Les querelles du jansénisme seront une autre occasion d'alliance entre le monarque et une large majorité de l'épiscopat. On pourrait facilement citer d'innombrables collaborations que je ne détaille pas. Par le biais des assemblées du clergé, de nombreuses procédures judiciaires, dont l'appel comme d'abus, des prises de positions de l'université et en particulier de la faculté de théologie de Paris et bien d'autres mécanismes encore, officiers royaux, proches du roi et prélats agissent de concert.

En Espagne, le pape reconnaît le droit de patronage des Rois Catholiques qui donne au roi une totale maîtrise, encore plus nettement qu'en France, sur la désignation de tous les hauts dignitaires ecclésiastiques. C'est aussi ce droit de patronage qui confère aux rois, d'Espagne ou du Portugal, toute autorité sur l'organisation missionnaire dans le Nouveau Monde, souvent même au mépris des compétences dévolues par les constitutions romaines à la congrégation pour la Propagation de la Foi<sup>13</sup>. Parallèlement, un Tribunal de la Rote est institué à Madrid, composé d'évêques espagnols ; cette création illustre la volonté de la couronne espagnole de faire admettre l'existence, dans la capitale du royaume, d'une juridiction de même nature et si possible de même autorité que le tribunal romain.

<sup>12</sup> B. Basdevant-Gaudemet, « Les évolutions historiques », in F. Messner, P-H. Prélot, J-M. Woehrling (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013, 2<sup>e</sup> éd., p. 197-266.

<sup>13</sup> C. Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834). Essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, 1988, p. 342 ; G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbe, Sette città, 2005.

Quant au Joséphisme, il conduit Joseph II, empereur d'Autriche à une confiscation des biens de l'Église (1781), au motif qu'il appartient à l'empereur de veiller sur cette Église.

Dans ces pays, l'Église catholique est un appui pour le prince. En ce sens, peut-être apparaît-elle comme une composante de l'État et des forces de gouvernement. Elle est souvent qualifiée de religion d'État et les autres confessions n'ont guère de place dans des contextes où la tolérance religieuse est rare. Religion d'État, du prince, de la nation, elle n'est pas pour autant inscrite dans cet État et ne constitue pas une Église nationale. De fait, l'Église catholique est « universelle », et le pape est à sa tête, hors du royaume de France ou d'Espagne. Le conflit opposant Louis XIV à Innocent XI est significatif. Ce fut incontestablement la plus grande crise que connurent les relations entre Rome et Paris dans les derniers siècles de l'Ancien Régime. Toutefois, il n'aboutit pas à un « schisme » parce qu'en définitive Louis XIV, sans paraître céder, fit en sorte de modérer son opposition au pape. Ni le roi, ni les évêques ne peuvent ignorer Rome dans une Église catholique qui dépasse les frontières étatiques.

En 1790, nous l'avons noté, l'Église constitutionnelle qui, elle, voudra « s'inscrire dans l'État » conduira au schisme parce qu'elle prétend ignorer Rome. Par la suite, sous l'Empire et dans le régime de pluralisme religieux instauré par Napoléon, la situation restera assez semblable. Les conflits opposant Napoléon à Pie VII eurent diverses causes et provoquèrent de graves tensions<sup>14</sup>. Pourtant, l'Empereur ne parvint pas à soumettre à sa volonté un épiscopat qu'il voulait être « son » épiscopat, mais qui appartenait néanmoins à la religion catholique, qui est « apostolique et romaine ». En juin 1811, Napoléon réunit un concile national, mais il dut le dissoudre moins de deux mois plus tard car il n'obtint pas des évêques la soumission qu'il espérait à sa politique.

L'Église catholique n'est pas une Église nationale et le juriste se doit de manier ce concept avec la plus grande prudence<sup>15</sup>. Les historiens ont coutume de dire que l'Espagne, ou la France, ont connu au cours des Temps modernes des systèmes d'Église nationale. Par cette formule, ils entendent montrer la place essentielle de la religion et surtout des dignitaires ecclésiastiques, en Espagne ou en France. Ils qualifient une situation d'histoire sociale, et insistent sur la force du catholicisme comme ferment de la cohésion nationale. Leurs analyses méritent attention. Le sentiment d'appartenance nationale va de pair avec l'appartenance à la religion de la

<sup>14</sup> Essentiellement, la politique italienne de Napoléon et l'affaire de son « divorce ».

<sup>15</sup> B. Basdevant-Gaudemet, « Des Églises nationales aux Temps modernes ? », *L'Année canonique*, n°51, 2009 [2011], p. 69-92.

nation<sup>16</sup>. Néanmoins, pour le juriste, l'expression est inexacte et son emploi risque de conduire à l'erreur. Juridiquement une Église ne peut être dite nationale que si elle inscrit son gouvernement dans une nation donnée. La terminologie convient aux Églises luthériennes ou à d'autres Églises protestantes. Appliquée à l'Église catholique romaine elle est inexacte. Possédant sa nature propre, le gouvernement ecclésial collabore avec la puissance publique mais l'Église n'adopte pas les mêmes formes de gouvernement et ne s'inscrit pas dans l'État.

Pourtant, lorsque le pouvoir temporel du pape vacillera puis disparaîtra, l'Église en viendra à présenter, pour le gouvernement spirituel qu'elle maintiendra, un schéma d'organisation proche des modèles étatiques.

**B.** L'Église construit la doctrine de la Société parfaite, à l'image de l'État séculier<sup>17</sup>. À partir des années 1860 et plus encore sous le pontificat de Léon XIII, cette thèse fondamentale se développe selon laquelle l'Église est une société parfaite. La théorie s'inscrit dans le mouvement visant à parachever la toute puissance de la centralisation romaine. Elle est aussi l'aboutissement de la séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel de Rome. La mise en péril puis la disparition du pouvoir temporel du pape conduit les défenseurs du Saint-Siège à appuyer fortement cette thèse dont les prémices peuvent être recherchés chez le théologien jésuite Bellarmin († 1621) et à laquelle un autre jésuite, Camillo Tarquini († 1874), donne véritablement consistance à l'époque de la disparition des États du pape<sup>18</sup>. La thèse est importante au XIX<sup>e</sup> siècle, et les politiques anticléricales de certains États, comme la France, inciteront les canonistes à être plus virulents dans leurs affirmations afin de mieux défendre une Église si vivement attaquée par certains partis politiques républicains.

La doctrine présente l'Église comme une société parfaite, dotée par son divin fondateur de tous les moyens nécessaires à son organisation propre, indépendante de celle des États temporels. Elle possède ses biens matériels, ses tribunaux, ses instances administratives. Elle reçoit ses lois de Dieu. Elle est indépendante des autres sociétés, c'est-à-dire des États temporels et n'est pas en compétition avec eux car la communauté ecclésiastique a été fondée par le

<sup>16</sup> A. Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle, essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002.

<sup>17</sup> R. Minnerath, *L'Église et les États concordataires (1846-1981), la souveraineté spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 60-61 ; Id., *Le droit de l'Église à la liberté du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982 ; pour plus de détails v. F. Jankowiak, *La curie romaine de Pie IX à Pie XI, le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 342-352.

<sup>18</sup> L'expression se trouve dans la lettre apostolique *Cum Catholica Ecclesia* du 26 mars 1860, promulguée lors de la première atteinte aux États pontificaux ; Camillo Tarquini y revient dans son *Juris publici ecclesiastici Institutiones* en 1862 (cf. F. Jankowiak, *La curie romaine, op. cit.*, p. 343).

Christ. Elle est, par elle-même, une société parfaite, comme tout État, mais se situe sur un autre plan, supérieur à celui des gouvernements temporels car sa fin, qui consiste à conduire les fidèles à la vie éternelle, est supérieure à celle des États. Le discours traditionnel du « droit public ecclésiastique », consiste à dire que les États doivent la reconnaître, comme société parfaite, ayant puissance souveraine dans le domaine qui est le sien c'est à dire spirituel. Ses droits lui viennent de son existence même. Ils ne dérivent pas d'une concession octroyée par un pouvoir temporel mais sont intangibles. La théorie est constamment affirmée par la doctrine canonique et par l'autorité pontificale<sup>19</sup>. Elle est pleinement adoptée par le cardinal Gasparri<sup>20</sup> et demeure fondamentale dans le code pio-bénédictin.

Ces caractères ont d'importantes conséquences juridiques. L'Église est dotée de la personnalité juridique et a, comme tout État, une place sur la scène internationale. L'affirmation n'est pas essentielle jusqu'en 1870 car la souveraineté du pape résulte aussi de son pouvoir temporel. Mais, à partir de la suppression des États pontificaux, la doctrine constitue un argument de poids pour affirmer le maintien d'une souveraineté pontificale. La perte du pouvoir temporel est alors présentée comme permettant à l'Église de se libérer des charges administratives et de se rendre plus « parfaite » encore. L'Église, représentée par le pape, jouit, sur la scène internationale d'une souveraineté d'ordre spirituel qui justifie pleinement sa compétence, notamment pour passer les accords internationaux que sont les concordats. Dans ce cadre, la figure juridique du « Saint-Siège », autorité internationale spirituelle, prend toute sa place.

Dans un autre domaine, la codification réalisée en 1917 résulte aussi d'une volonté romaine d'organiser le droit de l'Église sur un modèle comparable aux codifications qui, depuis plus d'un siècle, se multiplient en Europe<sup>21</sup>. On souligne souvent le juridisme dont est empreint le code pio-bénédictin, juridisme que certains critiquent, estimant que le désir de prendre modèle sur les codifications des législations séculières l'a emporté sur l'inspiration spirituelle et le souci de conserver le lien, pourtant indispensable, que le droit canonique doit entretenir avec la théologie.

<sup>19</sup> Encycliques *Arcanum* de février 1880, et *Immortale Dei* du 1<sup>er</sup> nov 1885 ainsi que les divers commentaires que Léon XIII fait de *Quanta Cura* ou du *Syllabus*.

<sup>20</sup> P. Gasparri († 1934), longtemps professeur à la faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, créé cardinal par Pie X, secrétaire d'État de Benoît XV en 1914 ; il est la cheville ouvrière du Code de droit canonique de 1917.

<sup>21</sup> F. Jankowiak, « Code de droit canonique de 1917 », in P. Levillain (dir.), *Dictionnaire de la papauté*, Paris, Fayard, p. 398-402 ; Fr. Jankowiak, *La curie romaine, op. cit.*, p. 587-675 ; H. Legrand, « Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique ; quelques réflexions sur la portée de l'option choisie en 1917 », in P. Arabeyre et B. Basdevant-Gaudemet dir.), *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris, Bibliothèque de l'École nationale des Chartres, 2013, p. 395-413.

BRIGITTE BASDEVANT-GAUDEMET

Si l'Église catholique ne s'inscrit pas dans l'État, la forme de son gouvernement est spécifique et finalement inclassable. Elle s'apparente, par de nombreuses facettes à celle d'un État, mais ne se coule pas et ne se coulera jamais dans un moule étatique. Cependant, le dialogue entre l'Église et l'État est non seulement incontournable, mais il est positif. La confrontation avec d'autres formes d'autorité ou de souveraineté est un élément décisif dans l'élaboration que fait l'Église de son propre modèle, *sui generis*.