



HAL
open science

La pertinence ecclésiologique de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. La pertinence ecclésiologique de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou. *Revue des Sciences Religieuses*, 2008, 82/2, pp.225-243. 10.4000/rsr.2163 . hal-04345910

HAL Id: hal-04345910

<https://hal.science/hal-04345910>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La pertinence ecclésiologique de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou

L'école institutionnaliste française, qui s'appuie sur l'œuvre de l'ancien doyen de Toulouse, Maurice Hauriou (1856–1929), a largement influencé la pensée européenne du début du 20^e siècle¹. Dans le champ théologique et anthropologique, les auteurs² s'accordent à reconnaître son ascendance autant sur l'anthropologie institutionnelle de Gehlen³ que sur le droit œcuménique institutionnel de Dombois⁴. Pourtant, cette influence semble avoir diminué jusqu'à disparaître complètement dans la théologie récente⁵, tandis qu'Hauriou n'est plus cité qu'en mode de révérence par les juristes dont la recherche n'est plus guère inspirée par l'institutionnalisme⁶. C'est plutôt dans le champ de la psychologie sociale ou de la socianalyse

¹ Sur cette influence, voir par exemple les contributions des Journées Hauriou de 1968 : *La pensée du Doyen Maurice Hauriou et son influence (Journées Hauriou)*. Toulouse, mars 1968, coll. Philosophie comparée du droit et de l'État, n°3, Paris : A. Pédone, 1969.

² Voir par exemple, en français, Michel BERGMANN, « Institution en théologie protestante », dans : Yves CONGAR (dir.), *Vocabulaire œcuménique*, coll. Théologie sans frontières, n°10, Paris : éd. du Cerf, 1970, p. 383–395 ; voir surtout, en allemand, la contribution de Heinz Eduard TÖDT, « Institution », dans : Gerhard KRAUSE, Gerhard MÜLLER (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd XVI, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1987, p. 206–220.

³ Dans son ouvrage fondateur, malheureusement non traduit en français, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, (1940), coll. UTB für Wissenschaft : Uni-Taschenbücher, n°1995, Wiesbaden : Quelle & Meyer, 1997¹³, Arnold Gehlen développe, selon un point de vue biologique, une théorie de l'institutionnalité de l'homme : c'est un être en manque pour lequel l'institution remplace l'instinct (qui lui fait défaut) pour lui assurer sécurité et savoir-faire. Elle lui constitue comme une seconde nature, la culture. Voir aussi : Arnold GEHLEN, « Probleme einer soziologischen Handlungslehre », dans : Carl BRINKMANN (Hrsg.), *Soziologie und Leben. Die soziologische Dimension der Fachwissenschaften*, Tübingen/Stuttgart : Wunderlich, 1952, p. 28–62 (réédité dans : IDEM, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, coll. Soziologische Texte, Bd 17, 2^e éd., Neuwied : Luchterhand, 1971, p. 196–231). Seul un ouvrage d'Arnold Gehlen est disponible en français : *Anthropologie et psychologie sociale*, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris : P.U.F., 1990.

⁴ Hans DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, I, (1961), coll. Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, Bd 20, Witten : Luther-Verlag, 1969². (Le volume 2, paru en 1974, s'intitule : *Grundlagen und Grundfragen der Kirchenverfassung in ihrer Geschichte* ; le volume 3, paru en 1983, s'intitule : *Verfassung und Verantwortung*.) L'introduction par Hoffmann à cette œuvre touffue et difficile reste incontournable : Joseph HOFFMANN, « Grâce et institution selon Hans Dombois », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 52 (1968) 645–676 & 53 (1969) 41–69. On peut la compléter par l'étude de Wilhelm STEINMÜLLER, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichlehre, Christokratie, Gnadenrecht*, coll. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd 8, Köln : Böhlau, 1968. À partir de son travail sur le droit du mariage, Dombois oppose au droit contractuel un droit institutionnel, qu'il comprend comme la constitution de rapports personnels et durables selon des statuts personnels dans lesquels on entre librement mais qu'on doit alors accepter sans condition. Toute la Bible lui semble marquée par des catégories institutionnelles, mais la pensée contractuelle et normative, souvent moralisante, aurait occulté cette dimension à partir du 13^e s.

⁵ Symptomatique à cet égard, l'unique mention d'Hauriou, au détour d'une note, dans la thèse de Medard KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, coll. Frankfurter Theologische Studien, Bd 22, Frankfurt a. M. : Josef Knecht, 1976 (2^e éd. 1978). Le nom d'Hauriou est cité p. 29, n. 32. Il est vrai que l'œuvre d'Hauriou n'a pas été traduite en allemand.

⁶ C'est ce que concède par exemple Yann TANGUY, « L'institution dans l'œuvre de Maurice Hauriou. Actualité d'une doctrine », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 107 (1991) 61–79 (ici p. 62). Éric MILLARD, « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et société* 30/31 (1995) 381–412 est plus nuancé : selon lui, « si nombreux sont les juristes qui connaissent la théorie de l'institution [...], le nombre de ceux qui en font véritablement un objet ou un outil de leur recherche est bien plus faible » (p. 383). Il continue : « Mais il faut convenir que [...] la théorie de l'institution est perçue quelque peu comme un "folklore", malgré la qualité des efforts entrepris pour la faire mieux connaître. » (*ibid.*) Voir aussi ses remarques de la p. 401.

que l'on peut situer aujourd'hui l'actualité de la théorie de l'institution⁷, mais on se retrouve alors très loin de la pensée de Maurice Hauriou.

Pourtant, la théorie de l'institution de Maurice Hauriou conserve un intérêt certain pour l'ecclésiologie. Nous voudrions l'examiner ici en nous intéressant en particulier aux aspects qui pourraient être féconds pour la théologie de l'Église : l'équilibre qu'elle permet entre la liberté des sujets humains et l'objectivité de l'institution au sein de laquelle ils agissent, la distinction qu'elle opère entre un droit statutaire et un droit contractuel ou coutumier, la dimension dynamique qu'elle accorde à la dialectique entre l'institué et l'instituant. Puisqu'elle n'est plus guère étudiée aujourd'hui, en tout cas par les théologiens, nous commencerons par retraverser la théorie de Maurice Hauriou (sous sa forme finale et sans nous attarder à sa genèse) en soulignant les éléments les plus pertinents pour l'ecclésiologie avant de ressaisir les remarques que nous aurons ainsi faites d'un point de vue proprement ecclésiologique.

Les équilibres recherchés par Maurice Hauriou

C'est dans son étude de 1925, intitulée « La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social)⁸ », que Maurice Hauriou donne à sa recherche sur l'institution sa forme la plus aboutie. Cette étude est comme un grand commentaire de la définition de l'institution qu'il y propose, après une introduction rapide :

Une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures⁹.

Cette définition est bien connue des juristes qui l'ont souvent expliquée¹⁰. Mais les commentaires s'arrêtent moins sur l'introduction, pourtant fondamentale, où Hauriou se démarque à la fois de l'approche contractuelle d'un Rousseau et de la notion de conscience collective d'un Durkheim. La lecture de cette introduction peut déjà nous rendre attentifs aux équilibres recherchés par Hauriou dans son élaboration de la notion d'institution.

Hauriou ne consacre qu'un paragraphe rapide à Rousseau, qui s'ouvre par ce jugement définitif : « La querelle du contrat social et de l'institution est maintenant jugée¹¹. » On sait que Jean-Jacques Rousseau posait la nécessité, au moins d'un point de vue logique, d'un contrat social liant les individus au sein de la société, sans lequel les institutions ne seraient sinon plus réglées que par la force, au détriment des plus faibles. À cette force, le contrat social permet

⁷ Voir à ce sujet : Jacques ARDOINO, Patrick BOUMARD, Jean-Claude SALLABERRY (coord.), *Actualité de la théorie de l'institution. Hommage à René Lourau*, coll. Cognition et Formation, Paris : L'Harmattan, 2003.

⁸ Maurice HAURIOU, « La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social) », dans : IDEM, *La cité moderne et les transformations du droit*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, n°4, Paris, 1925, repris dans : IDEM, *Aux sources du droit : le pouvoir, l'ordre et la liberté*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, n°23, Paris : Bloud et Gay, 1933, réimpr. : coll. Bibliothèque de philosophie antique et juridique. Textes et documents, Caen : Centre de philosophie politique et juridique, 1986, p. 90-128.

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ Pour un commentaire récent, voir Éric MILLARD, « Hauriou et la théorie de l'institution », *op. cit.* Pour l'évolution de la pensée d'Hauriou, voir Gabriel MARTY, « La théorie de l'institution », dans : *La pensée du Doyen Maurice Hauriou...*, *op. cit.*, p. 29-45.

¹¹ « La théorie de l'institution... », p. 89.

d'opposer, de façon théorique, le consentement : il est ainsi ce qui permet d'échapper à la violence institutionnelle « naturelle ». Hauriou diagnostique ici une confusion entre la force et le pouvoir. Selon lui, on peut fonder les institutions sur le pouvoir plutôt que sur la force (même si ce pouvoir peut exercer une force), ce qui laisse place au consentement. Il cite l'adage classique : *coactus voluit, sed voluit*¹². La notion de contrat n'est alors plus nécessaire pour sauvegarder la liberté du consentement des sujets humains, puisque le pouvoir institutionnel n'exclut pas le libre assentiment. La définition d'Hauriou, que nous avons rappelée plus haut, va justement chercher à tenir ensemble au sein de l'institution des organes d'un pouvoir qui pourrait être parfois tyrannique et le libre consentement du milieu social extériorisé par les manifestations de communion qui s'y produisent. Il s'agit bien pour Hauriou de concilier la liberté des sujets et le pouvoir effectif des institutions, et c'est l'idée d'œuvre qui devra rendre compte de cet équilibre, comme on le verra bientôt.

Mais Hauriou se démarque également de Durkheim. Pour le sociologue français, père de la sociologie moderne, le milieu social se caractérise par son externalité et son pouvoir de coercition sur les personnes auxquelles il s'impose¹³. C'est lui qui crée la règle de droit qui oblige les consciences : « Les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité *en dehors* des individus qui, à chaque moment du temps, s'y *conforment*. Ce sont des choses qui ont leur *existence propre*. L'individu les trouve toutes formées et il ne peut pas faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles ne sont ; il est donc bien *obligé* d'en tenir compte¹⁴. » C'est à partir de cette idée que Durkheim va définir l'institution et la sociologie qui en est la science : « [...] Pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. [...] Cette synthèse [...] a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. [...] On peut [...] appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut être alors définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement¹⁵. » On sait comment Durkheim va formuler alors l'existence d'une *conscience collective*, un élément extérieur dans lequel on pourrait reconnaître l'équivalent de la personnalité morale de cette institution sociale.

Face à l'approche de Durkheim, Hauriou veut redonner sa place au subjectif, c'est-à-dire aux consciences individuelles. Pour lui, la règle sociale existe, bien sûr, mais elle n'est pas un élément fondateur qui pourrait précéder les réalités sociales et s'imposer à elles de l'extérieur. Elle est simplement un élément de continuité de la société : les règles de droit n'ont en effet aucun pouvoir d'initiative ni de création, mais seulement un pouvoir de limitation. Elles constituent des limites transactionnelles à l'agir des individus ou des institutions sans pouvoir en être les moteurs. Hauriou tient en effet à toujours ramener aux sujets humains l'initiative de l'action et sa mise en œuvre concrète. Comme le rappelle Yann Tanguy, l'analyse institutionnelle, à la suite d'Hauriou, rejette les approches qui excluraient l'intervention des individus dans la société, « son ambition demeure de permettre, par sa philosophie et sa

¹² *Ibid.*

¹³ Éric MILLARD, *op. cit.*, p. 387, résume bien cela : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus. »

¹⁴ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, coll. Quadrige, Paris : P.U.F., 1990⁵, préface à la 2^e éd. de 1901, p. XXII. C'est nous qui soulignons.

¹⁵ *Ibid.*

méthode, l'intrusion de l'individu dans le collectif¹⁶. » Les éléments subjectifs sont les seuls susceptibles de constituer des forces créatrices, les éléments objectifs comme le droit ne sont que des *réactions*, écrit-il, des éléments qui assurent durée et continuité à l'action des sujets : ils procurent à l'action humaine puissance et efficacité¹⁷. Cette volonté de sauvegarder l'initiative des acteurs humains au sein de l'institution, tout en conservant à celle-ci son objectivité, est remarquable. Elle pourrait caractériser l'analyse institutionnelle, par rapport à d'autres méthodes d'analyse des phénomènes de société¹⁸ : l'analyse institutionnelle cherche à dépasser la dichotomie entre le point de vue des acteurs et le point de vue du système et de ses structures, entre la part de liberté et de créativité des individus d'une part et le poids des déterminismes sociaux et les lois objectives de la société d'autre part.

En se démarquant à la fois de Rousseau et de Durkheim, Hauriou affiche donc clairement son ambition : développer une théorie de l'institution qui sauvegarde la liberté d'action et d'initiative des sujets humains mais qui, grâce aux organes d'un pouvoir effectif et à un droit objectif, assure à l'institution une consistance dans la durée. On pourrait parler ici d'un idéalisme humaniste pratique¹⁹.

L'idée d'œuvre au cœur de la réflexion d'Hauriou

Le point nodal de la réflexion d'Hauriou, c'est l'« idée d'œuvre à réaliser », ou « idée directrice de l'entreprise », qu'il ne définit nulle part, mais qu'il illustre plutôt, et d'abord par ce qu'elle n'est pas : ni un simple but (parce qu'elle ne reste pas extérieure à l'œuvre), ni une simple fonction (parce qu'elle garde toujours une part d'indétermination). Intérieure à l'œuvre elle-même, elle conserve une part d'indéterminé et de virtuel, de sorte qu'elle peut permettre d'inventer de nouvelles procédures, de nouvelles organisations et de modifier des statuts. L'idée directrice, c'est donc un peu comme le ressort intérieur de l'institution, le projet qui l'anime, ou encore son objet, à condition de le comprendre non pas comme un objectif déterminé qu'il faudrait réaliser mais bien comme un indéterminé qui échappe toujours aux déterminations à l'œuvre dans l'institution sans lui être extérieur pour autant²⁰. L'idée directrice conserve

¹⁶ Yann TANGUY, « L'institution dans l'œuvre de Maurice Hauriou... », *op. cit.*, p. 65.

¹⁷ Pierre HÉBRAUD, « La notion du temps dans l'œuvre du Doyen Maurice Hauriou », dans : *La pensée du Doyen Maurice Hauriou...*, *op. cit.*, p. 179-207, écrit ainsi : « L'objectivation que réalise l'Institution procure justement à l'homme une amplification de son action sur le monde, cet accroissement de puissance et d'efficacité que ne pouvait fonder la théorie purement subjective du contrat. » (p. 199.)

¹⁸ Sur ce point, on pourra se reporter à la longue note en bas de la page 4 de l'article de Jacques CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », dans : Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (CURAPP), *L'institution*, Paris : P.U.F., 1981, p. 3-61. L'auteur y caractérise par quelques traits précis les autres méthodes de la sociologie : l'analyse fonctionnelle, qui échoue à rendre compte de la nature profonde des phénomènes sociaux ; l'analyse organisationnelle, qui ignore l'environnement social des organisations sociales ; l'analyse systémique, qui fait l'impasse sur la structuration interne du système et les processus décisionnels qui y ont cours ; l'analyse structurale enfin, qui ne tient compte ni de la genèse ni de l'évolution des formes sociales. Mais l'analyse institutionnelle n'a pas non plus réponse à tout : elle est inadéquate pour l'étude des processus décisionnels.

¹⁹ De son côté, Éric MILLARD caractérise le travail d'Hauriou par trois adjectifs : libéral, catholique et thomiste (*op. cit.*, p. 387), qui expliquent sa recherche d'un équilibre « entre l'État et l'initiative individuelle ou entre le mouvement et l'ordre par exemple. » (*ibid.*)

²⁰ Yann TANGUY, « L'institution dans l'œuvre de Maurice Hauriou... », *op. cit.*, met en lien l'idée directrice d'Hauriou avec la notion contemporaine de besoin social (p. 68) ou encore avec le concept de désir (p. 70) ou des motivations inconscientes (*ibid.*).

toujours sa vitalité²¹, elle reste stimulante et constitue ainsi un défi continu pour l'institution obligée par elle à toujours se réinventer. Cette réserve d'indétermination refait surface chaque fois que le droit cherche à enfermer l'institution dans une fonction spécialisée. Hauriou en donne plusieurs exemples, quand le droit administratif ou commercial a vainement cherché à réduire l'idée directrice à une fonction définitive²².

L'institution, selon Hauriou, va gagner son objectivité à partir de cette idée d'œuvre qu'elle va incorporer, pour la réaliser, à travers la subjectivité des membres du groupe social²³. L'usage par Hauriou des qualificatifs *objectif* et *subjectif* peut surprendre : chez lui, c'est l'idée d'œuvre qui est objective (pour nos oreilles, les mots s'entrechoquent), et l'action concrète des individus est subjective. L'idée directrice est une réalité objective : à proprement parler, personne ne crée l'idée, plutôt, on la trouve²⁴. Latente dans le milieu social, on la saisit plus par l'intuition que par la raison²⁵. Elle échappe à l'interprétation que s'en font ses « porteurs » (c'est-à-dire d'abord les fondateurs et les adhérents volontaires, mais aussi les organes de gouvernement et de pouvoir, et, plus largement, lors des « manifestations de communion », l'ensemble du milieu social). Hauriou parle d'une « glose subjective » développée par ces porteurs : « Il faut distinguer soigneusement l'idée, envisagée en elle-même, et les concepts subjectifs par l'intermédiaire desquels elle est perçue par les esprits²⁶. »

Cette notion d'idée directrice, véritable ressort intérieur de l'institution, va donc permettre à Hauriou, d'une façon un peu paradoxale, de développer une approche réaliste de l'institution : l'idée inscrit l'institution dans l'épaisseur du tissu social, elle l'ancre dans un exercice concret de l'autorité et du pouvoir, mais, en même temps, elle garde une part d'indéterminé l'obligeant à un incessant travail de réforme. En ce sens, elle engage une véritable dynamique, qu'Hauriou appelle un « triple mouvement d'intériorisation, d'incorporation et de personnification²⁷ ».

²¹ Le sous-titre de l'étude de 1925, « Essai de vitalisme social », rend compte de cette « vitalité » de l'idée, ainsi que de sa capacité à se donner des organes, comme le fait un embryon qui se développe. On pourrait rapprocher cet idéalisme de l'école de Tübingen et de l'étude de Johannes Adam MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825), Josef Rupert GEISELMANN (Hrsg.), Köln & Olten : Jakob Hegner, 1957. Trad. fr. : *L'Unité dans l'Église ou Le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, coll. Unam Sanctam, n°2, Paris : éd. du Cerf, 1938 ; rééd. partielle en 1980 dans la collection Foi vivante, n°197.

²² Ainsi, quand le droit administratif a voulu limiter l'acceptation des libéralités par les établissements religieux ou charitables, ou quand le droit commercial a voulu poser l'immutabilité des statuts des sociétés de commerce. Hauriou conclut : « le caractère indéterminé de l'idée directrice l'a emporté sur la spécialité de la fonction déterminée. » (« La théorie de l'institution... », p. 100.)

²³ Dans sa deuxième édition des *Principes de droit public à l'usage des étudiants en licence (3^e année) et en doctorat ès sciences politiques*, Librairie de la Société du Recueil Sirey, Paris : L. Tenin, 1916, Hauriou définit la personnalité morale de l'institution comme étant « l'idée de l'œuvre sociale, en tant qu'elle aspire à se réaliser comme un sujet conscient dans la volonté commune des membres du groupe » (p. 267). Il explique ensuite que « le sujet, dans l'institution sociale, c'est l'idée sociale en tant qu'acceptée par la volonté commune, et non pas la volonté commune en tant qu'acceptant l'idée sociale » (*ibid.*). Il ne dispose pas encore de la définition de l'institution qu'il exposera en 1925. Il parlera alors d'une personnification de l'idée directrice.

²⁴ « En réalité, il n'y a pas des créateurs d'idées, il y a seulement des trouveurs. » (« La théorie de l'institution... », p. 101.)

²⁵ Cet idéalisme d'Hauriou est bien souligné par Gabriel MARTY, « La théorie de l'institution », *op. cit.* Mais il note qu'Hauriou refuse de rechercher « si à l'objectivité phénoménale des idées correspond une réalité spirituelle substantielle. » (*ibid.*, p. 40.)

²⁶ « La théorie de l'institution... », p. 101.

²⁷ *Ibid.*, p. 107. Il s'agit en fait d'un unique mouvement d'intériorisation qu'Hauriou décompose en deux moments successifs : un mouvement d'incorporation puis un mouvement de personnification.

Les dynamiques de l'institution

Les juristes s'intéressent évidemment de façon particulière aux deux principes développés par Hauriou à propos de l'exercice institutionnel du pouvoir et de son organisation en organes (le principe de la séparation des pouvoirs²⁸ et celui du régime représentatif). Pour notre part, nous soulignerons surtout qu'il comprend la constitution du pouvoir et de ses organes comme une *incorporation* de l'idée objective. L'idée chemine dans les esprits selon un processus instituant à travers un « groupe d'intéressés » : il n'y a pas ici simple adhésion formelle, sous le mode d'un contrat d'adhésion, mais c'est une adhésion à l'entreprise elle-même qui est requise. L'idée connaît ainsi une véritable appropriation par quelques-uns : ils incorporent l'idée, intériorisent formes et règles institutionnelles (c'est-à-dire qu'ils les objectivent, ou les réalisent) tandis que l'institution se trouve elle-même personnifiée.

Cette incorporation de l'idée objective est un travail d'intériorisation qui aboutit à ce que les organes de gouvernement agissent dans le cadre de l'idée directrice : l'idée se constitue des organes qui lui donnent corps. L'État, la famille, l'Église : l'institution devient une puissance objective, un gouvernement représentatif. Par là, elle s'établit dans la durée. Mais le pouvoir et ses organes sont en quelque sorte subordonnés à l'idée, ils existent par et pour sa réalisation.

Mais ce n'est là que la première étape du mouvement qui anime l'institution et qui lui assure à la fois sa durée et sa continuité. L'étape suivante est celle de la *personnification* : le travail d'intériorisation se poursuit et aboutit à des *manifestations de communion* dans le cadre de l'idée directrice. Avec son usage un peu surprenant de la notion de subjectivité, Hauriou parle ici du passage de l'idée directrice (objective, comme on s'en souvient) à un état subjectif au sein des consciences individuelles : l'assentiment majoritaire succède à l'intuition minoritaire (des organes de gouvernement), l'institution devient un véritable corps. Hauriou propose deux illustrations de ces manifestations de communion : dans les grands mouvements populaires qui accompagnent l'émergence de nouvelles institutions politiques ou sociales (il cite la Révolution française²⁹) et dans les cas moins exceptionnels d'« une communion froide liée à son fonctionnement³⁰ », quand la communion se fait autour des « règles du jeu institutionnelles », quitte pour les minorités à devoir se rallier aux décisions de la majorité. Hauriou tient à se démarquer encore de Durkheim quand il précise que « ces mouvements de communion ne s'analysent pas du tout en des manifestations d'une conscience collective ; ce sont les consciences individuelles qui s'émeuvent au contact d'une idée commune et qui [...] ont le sentiment de leur émotion commune³¹. » Ces manifestations de communion assurent ainsi une continuité « subjective » à travers des « crises » de communion pourtant discontinues.

²⁸ Il ne faut pas confondre ce principe de séparation des pouvoirs et la distinction opérée depuis Montesquieu entre pouvoir exécutif, pouvoir législatif et pouvoir judiciaire, comme le souligne Éric MILLARD, *op. cit.*, p. 395-396. Hauriou distingue la *compétence intuitive* d'une minorité (en fait, il s'agit quasiment des membres fondateurs), la *compétence discursive* du pouvoir exécutif qui s'exerce selon la rationalité du débat et l'*assentiment* du groupe majoritaire qui s'exerce dans la réaction, sans possibilité d'action. Ainsi, Hauriou développe ici une analyse essentiellement diachronique (et c'est très caractéristique de ses analyses) tandis que l'approche de Montesquieu reste purement synchronique.

²⁹ Plus précisément, Maurice Hauriou renvoie au serment du jeu de paume et à la nuit du 4 août (« La théorie de l'institution... », p. 105). Mais il cite aussi la création des syndicats à la fin du 19^e s. et l'institution de la royauté chez les Israélites selon 1 S (*ibid.*).

³⁰ Éric MILLARD, *op. cit.*, p. 397.

³¹ Maurice HAURIOU, « La théorie de l'institution... », p. 105-106. Il refuse de comprendre les manifestations de communion comme l'apparition d'une conscience collective, qui serait une opinion moyenne du milieu social

La rupture instituante au cœur de l'institué

Comme le souligne Millard³², Hauriou ne semble pas reconnaître ici la dialectique institué/instituant autour de laquelle gravite la réflexion contemporaine sur l'institution³³. Pourtant, son insistance sur la dimension dynamique de l'institution rejoint souvent cette réflexion. Pour Hauriou comme pour les auteurs contemporains, « l'institution n'est pas cette totalité achevée qu'elle cherche à être : elle est sans cesse contrainte à de nouvelles totalisations, en procédant aux transformations, ajustements, redéploiements nécessaires³⁴. » L'opposition dynamique entre l'institué et l'instituant crée une tension à l'intérieur de l'institution qui, paradoxalement, lui assure durée et continuité. Les sociologues contemporains s'intéressent surtout à la *pression* instituante, qui peut conduire jusqu'à la *rupture instituante*³⁵ : il s'agit de toutes les forces sociales qui se rebiffent contre l'institué. Chez Hauriou, c'est l'idée directrice elle-même qui, à travers des subjectivations ponctuelles conduisant à des manifestations de communion, est la première force instituante. Formes instituées et forces instituantes forment ainsi un couple indissociable : les secondes obligent les premières à s'adapter et, par là, elles leur assurent leur pérennité. C'est ce qu'exprimait Hauriou en insistant sur la réserve d'indétermination que conservait l'idée directrice et sur l'incapacité de la « glose subjective » à clore définitivement la dynamique institutionnelle.

La notion de communion, présente dans la définition d'Hauriou de 1925, trouve un écho dans celle de « groupe de fusion » qu'a développée Jean-Paul Sartre dans sa *Critique de la raison dialectique*³⁶. Pour Sartre, les formes sociales instituées sont caractérisées par la sérialité³⁷ au sein de l'expérience pratico-inerte³⁸ : la série n'est qu'un ensemble humain sans unité interne, la sérialité dissout les individualités, dispersées et juxtaposées, et elle unifie dans un projet totalisant les pratiques devenues inertes, principe d'ordre qui vient de l'extérieur et surplombe le tout, en le constituant comme totalité. L'institué opère ainsi une véritable suppression de l'humain, une minéralisation de l'homme. Mais cette sérialité peut « fusionner », les individualités juxtaposées se regroupent : la rupture instituante se traduit chez Sartre dans la formation d'un « groupe de fusion³⁹ ». À la différence de l'institué social, le groupe n'est pas une totalité mais une totalisation (c'est-à-dire un processus en cours : le groupe n'a pas d'existence sinon pratique, il n'existe pas pour lui-même, il ne survit pas à sa constitution...).

(*ibid.*, p. 106). On retrouvera une insistance similaire chez Jean-Paul Sartre (voir ci-dessous la citation de la note 42).

³² Éric MILLARD, *op. cit.*, p. 397.

³³ Sur ce point, on se reportera à Jacques CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », *op. cit.*, p. 44-58.

³⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁵ Yann TANGUY, « L'institution dans l'œuvre de Maurice Hauriou... », *op. cit.*, p. 67, parle pour sa part d'un « phénomène instituant » qui entretient un rapport dialectique avec les formes instituées. Il explique : « Le pouvoir et le droit, les procédures et les mécanismes de la représentation sont, en somme, subverties par les forces instituantes qui subordonnent les formes instituées. » (*ibid.*)

³⁶ Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, t. 1 : Théorie des ensembles pratiques, coll. Bibliothèque des Idées, Paris : Gallimard, 1960. Comme on le sait, Sartre n'a jamais écrit le tome 2 qu'il avait d'abord prévu.

³⁷ « Le rassemblement inerte avec sa structure de sérialité est le type fondamental de la socialité » : *Critique de la raison dialectique...*, p. 383.

³⁸ « L'expérience pratico-inerte [est] celle que chacun [fait] dans son travail comme dans sa vie publique (et, en une moindre mesure, privée) et [caractérise] en somme notre vie quotidienne. [...] Ce lien inerte de socialité ne rend pas compte du groupe comme pluralité organisée. » *Ibid.*, p. 372.

³⁹ Ce nom pourrait laisser imaginer un phénomène de fusion affective. Si ce sens n'est pas forcément exclu, le terme *fusion* renvoie simplement chez Sartre à l'idée que la sérialité *fusionne* en groupe.

Sartre en trouve des illustrations dans les manifestations populaires liées à la Révolution française ou à des revendications syndicales, ou encore dans des mouvements spontanés de résistance lors d'une grève ou d'un conflit. Un objectif commun saisit les participants et les mobilise dans une *praxis* commune⁴⁰. Dans la rupture instituante, une unité se fait, opposée à la sérialité de l'institué. Il est assez significatif que Sartre écrive que « le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté⁴¹. » Il décrit l'adhésion enthousiaste de chaque membre du groupe à la *praxis* commune⁴² et souligne la nouveauté absolue⁴³ introduite par le groupe en fusion dans le champ social. Mais Sartre décrit ensuite l'enchaînement dialectique qui conduit le groupe en fusion à retourner à l'inertie en reproduisant en son sein la structure de la sérialité : l'instituant s'institue et en revient à l'expérience pratico-inerte⁴⁴. On peut parler ici d'un véritable « retour du refoulé » avec ce retour compulsif de l'institué⁴⁵. Comme l'écrit Chevallier, « l'institution est bien un processus dialectique de déconstruction et de reconstruction incessantes des formes sociales⁴⁶ ».

Certes, en enracinant la rupture instituante au sein d'une dialectique de l'institué et de l'instituant, Sartre assure à son propos une certaine neutralité, il se retient de qualifier négativement le processus de nouvelle institutionnalisation du groupe en fusion et son retour à la sérialité. Pourtant, le lyrisme dont il fait preuve en décrivant l'émergence d'une liberté nouvelle au sein du groupe lors de la fusion revient bien à *valoriser* cette phase particulière de la rupture instituante, tandis que sa description de l'expérience pratico-inerte laisse entendre quelle oppression et quelle déshumanisation opère l'institué et en constitue ainsi une évaluation très négative. Bref, l'institution est un malheur, d'autant plus grand que sa sortie

⁴⁰ « Dans la *praxis* spontanée du groupe en fusion, la libre activité se réalise par chacun comme unique (*sienna*), multiple (multiplicité intériorisée et force réalisée *dans le résultat individuel* comme dans le résultat multiple) et totale (comme objectivation totale en cours). [...] La structure originelle du groupe vient de ce que la libre *praxis* individuelle peut *s'objectiver* par chacun, à travers la circonstance totalisante et dans l'objet totalisé, comme libre *praxis* commune. » *Ibid.*, p. 420.

⁴¹ *Ibid.*, p. 425.

⁴² « Ce qui distingue en gros l'activité sérielle [...] de la *praxis* du groupe [...], ce n'est pas la liberté de la *praxis* individuelle [...], c'est qu'en un cas, la liberté ne se pose que pour découvrir son aliénation dans une activité passive d'impuissance [...] et qu'en l'autre cas, dans le groupe en cours de constitution, le chef, c'est toujours *moi*, il n'y en a pas d'autres, je suis souverain et je *découvre dans ma praxis* les mots d'ordre qui viennent des autres tiers. » *Ibid.*, p. 421.

⁴³ « L'action du groupe est nécessairement neuve, en tant que le groupe est une réalité neuve et son résultat est une nouveauté absolue. [...] Le moment de la victoire se donne au groupe vainqueur — sauf circonstances exceptionnelles — comme pure objectivation de la liberté en tant que *praxis* ; et son caractère de nouveauté irréductible reflète au groupe la nouveauté de son union. » *Ibid.*, p. 423.

⁴⁴ Voir toute sa dernière partie C : « De l'expérience dialectique comme totalisation : le niveau du concret, le lieu de l'histoire. » Chevallier, « L'analyse institutionnelle », *op. cit.*, p. 57, explique bien que le tournant « se produit au moment où le groupe commence à exister pour soi, en devenant une entité distincte de ses ressortissants et en visant à sa propre pérennisation. »

⁴⁵ Dans la même ligne, la psychanalyse, étendant la structure libidinale familiale à l'ensemble des phénomènes sociaux, tend à interpréter le processus d'institutionnalisation comme la restauration de la figure du père. Le groupe en fusion, issu du meurtre du père, se replace bientôt sous l'emprise de la loi... Dans une autre direction, le constructionnisme de Gilles Deleuze soustrait le désir au manque et à la loi, pour ne le concevoir qu'« agencé ou machiné ». Si, pour Sartre, l'individu pratique constituait le point de départ dans l'ordre de la connaissance et de la *praxis* historique, Deleuze le voit comme le résultat de la répression sociale, c'est-à-dire de la structuration des forces actives de l'inconscient dans les formes historiques de l'homme et du monde. Voir : Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, (Capitalisme et schizophrénie, 1), coll. Critique, Paris : éd. de Minuit, 1973.

⁴⁶ Jacques CHEVALLIER, « L'analyse institutionnelle », *op. cit.*, p. 55.

n'en est jamais que provisoire. On concèdera peut-être sa nécessité⁴⁷, mais alors toujours à regret. L'institutionnalisation apparaît ainsi chez Sartre, comme chez la plupart des auteurs contemporains, comme un processus d'échec, une véritable trahison du projet instituant initial.

Tout l'intérêt (ou faudrait-il plutôt parler de naïveté, ou d'irénisme⁴⁸ ?) de la théorie d'Hauriou consiste à affirmer le contraire : sa notion d'idée d'œuvre trouve un corps dans l'institué (l'incorporation du pouvoir) et continue en même temps à constituer une réserve d'indétermination pour de nouvelles manifestations de communion qui sont comme autant de ruptures instituanes (la personnification de l'idée). Pour Hauriou, l'institutionnalisation est le processus qui assure durée et continuité à l'institution, elle est donc bien un processus vertueux. Les formes instituées aussi bien que les ruptures instituanes relèvent toutes de la vitalité de l'idée directrice ; elles en constituent respectivement la figure et le mouvement. D'une certaine façon, Hauriou dépasse donc la dialectique de l'instituant et de l'institué.

Droit contractuel, coutume et droit statutaire

Juriste, Hauriou est sensible, on l'a dit plus haut, à l'impuissance du droit à fonder l'action des hommes : il ne peut que la limiter et réguler leurs transactions. Sans l'idée d'œuvre, réduite à un ensemble de droits, l'institution sombrerait tout entière dans l'institué car le droit seul est impuissant à fonder l'institutionnel et à assurer la pression instituanne⁴⁹. Hauriou vise ici le droit contractuel. Mais il l'oppose à un droit statutaire, qui participe du caractère évolutif de l'institution. Les règles statutaires peuvent s'adapter aux nouvelles configurations selon les capacités que possède l'idée directrice pour renouveler l'institution et susciter des volontés créatrices et novatrices, tandis que le droit contractuel est subordonné aux seules volontés des contractants, sans lien avec l'idée directrice.

Mais Hauriou oppose également le droit statutaire à la coutume en soulignant, dès 1910, l'aspect téléologique de ce qu'il appellera plus tard l'idée directrice⁵⁰, et dont il parle alors comme d'une « virtualité substantielle » :

Les virtualités sont plus substantielles que ce qui est actuellement réalisé. Ce qui est actuellement réalisé n'est qu'un phénomène passager, aussitôt détruit que construit, aussitôt disparu qu'apparu ; ce qui est actuellement réalisé, c'est le présent, or le présent n'a pas de durée, il n'y a de durée que dans le passé, par la mémoire, ou dans l'avenir par la virtualité. Or les sociétés

⁴⁷ Chevallier ne peut que concéder que le processus dialectique institué/instituant « ne pourrait, sauf à inventer un nouveau mode d'être en société, s'arrêter sans bloquer la dynamique sociale et compromettre du même coup la survie de la société. » (*ibid.*)

⁴⁸ La dialectique entre les forces instituanes et les formes instituées n'est pas toujours paisible – loin de là ! – et les « manifestations de communion » d'Hauriou apparaissent souvent comme des crises sociales graves. À la défense d'Hauriou, soulignons cependant qu'il n'ignore pas que « trop souvent les pouvoirs dirigeants se détournent de la préoccupation du bien commun pour obéir à des mobiles égoïstes » (« La théorie de l'institution... », p. 104). Il n'est pas le naïf qu'on voudrait parfois reconnaître en lui.

⁴⁹ Comme l'écrit Yann TANGUY, « L'institution dans l'œuvre de Maurice Hauriou... », *op. cit.*, p 77 : « L'instituant rigoureusement idéaliste joue un rôle décisif à l'origine de la fondation. Il demeure ensuite le garant de l'authenticité institutionnelle. Lui seul a la capacité de subvertir l'ordre institué pour conserver à l'institution sa dynamique et empêcher sa dérive vers l'organisationnel. »

⁵⁰ On pourrait rapprocher cela de l'« ontologie eschatologique » de Jean ZIZIOLAS, *Towards an Eschatological Ontology. Paper given at King's College*, Londres, 1999, étude publiée sur internet, dans les pages du site « Resources for Christian Theology » (www.resourcesforchristiantheology.org). À notre connaissance, cette conférence n'a pas été publiée sur support imprimé.

humaines sont avides de durée. Elles l'ont cherchée pendant longtemps du côté du passé, s'appuyant désespérément sur la coutume. À la suite d'un revirement prodigieux, que nous avons déjà plusieurs fois signalé comme correspondant à l'établissement du régime d'État, elles la cherchent maintenant du côté de l'avenir, en s'appuyant sur les virtualités. La virtualité a de la durée par cela même qu'elle est un pouvoir qui n'est pas réalisé, et qui, n'étant pas réalisé, se maintient; elle est, pour la même raison, homogène et indivisible, elle a donc tous les caractères d'une substance⁵¹.

L'idée directrice dessine un horizon qui génère des ressources toujours nouvelles. Et c'est cet horizon qui ouvre l'institution à son avenir et lui assure une durée. Le droit statutaire apparaît ainsi comme une figure provisoire et évolutive, appuyée non sur le consentement mutuel de contractants, mais sur la réalisation toujours à venir de l'idée.

Application du modèle d'Hauriou à l'ecclésiologie

Quelle pertinence pourrait avoir aujourd'hui la théorie de l'institution de Maurice Hauriou en ecclésiologie? Nous nous proposons maintenant, en nous appuyant sur cette théorie, de dégager six thèses ecclésiologiques que nous allons commenter brièvement.

Thèse 1 : L'horizon du Royaume est à la source de la vie institutionnelle de l'Église.

Poser cette thèse, c'est identifier l'idée directrice de l'institution ecclésiale, au sens d'Hauriou, avec le Royaume de Dieu. Cette identification permet de répondre à une difficulté du discours théologique sur le lien entre l'Église et le Royaume⁵². Dans son encyclique *Redemptoris missio*⁵³, au n°18, Jean-Paul II a proposé une interprétation de ce lien, qui précise celle de *Lumen Gentium*⁵⁴, en écrivant que « l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre. » Il pose ainsi de façon plus explicite que le concile Vatican II la distinction entre l'Église et le Royaume. Mais il mentionne ensuite « la fondation et le développement de communautés qui réalisent entre les hommes l'image vivante du Royaume » (n°19), reconnaissant ainsi clairement, dans l'établissement des communautés ecclésiales, des institutions vivantes du Royaume.

⁵¹ Maurice HAURIU, *Principes de droit public...*, op. cit., p. 263 (cité ici dans la pagination de la 2^e édition de 1916).

⁵² Cette question de l'articulation entre l'Église et le Royaume est difficile. Nous nous appuyons ici sur le *status quaestionis* proposé par Jacques DUPUIS, « L'Église, le Règne de Dieu et les "autres" », *Transversalités* 46 (1993) 95-119 et repris largement dans IDEM, *Vers une théologie du pluralisme religieux*, coll. Cogitatio fidei, n°200, Paris : éd. du Cerf, 1999, au chapitre VI : « Le Règne de Dieu, les religions et l'Église », p. 501-541.

⁵³ JEAN-PAUL II, *Encyclique "Redemptoris missio"*. Sur la valeur permanente du précepte missionnaire, 7 décembre 1990. Texte français dans : *Documentation catholique* 88 (1991) 153-191.

⁵⁴ *Lumen Gentium* affirme que l'Église est « le règne de Dieu déjà présent comme mystère [*regnum Christi iam praesens in mysterio*] » (n°3), qu'elle a pour mission « d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations » (n°5) en en constituant « le germe et le commencement sur la terre » (*ibid.*). Pour Dupuis, « il semble que l'on doive conclure que dans la Constitution *Lumen Gentium*, l'Église et le Règne de Dieu restent identifiés, soit dans leur réalisation historique, soit dans leur plénitude eschatologique » : « L'Église, le Règne de Dieu et les "autres" », p. 103. Nous soulignerions plutôt l'opposition qu'opère *Lumen Gentium*, n°3, entre *visibiliter* et *in mysterio*, entre *crescit* et *iam praesens*. L'Église est une réalité visible en croissance, qui vit d'un mystère déjà présent : le Royaume. Mais il faut reconnaître que les deux lectures sont possibles et que la distinction n'est pas clairement posée par le concile entre le Royaume et l'Église.

En identifiant l'idée directrice de l'Église au Royaume, nous tenons la distinction entre l'Église et le Royaume, parce que le Royaume conserve toujours une part d'indéterminé qui dépasse toute réalisation actuelle de l'institution ecclésiale, et en même temps, nous reconnaissons dans l'Église une *incorporation* du Royaume : les communautés ecclésiales sont des « images vivantes du Royaume »⁵⁵. Nous nous rappelons en effet que, dans la théorie d'Hauriou, l'idée directrice n'est jamais extérieure à l'institution, comme le serait un « but », mais qu'elle s'y incorpore progressivement, dans un mouvement d'intériorisation continue. Le Royaume n'est pas le but de l'Église, mais son idée directrice. La théorie d'Hauriou est ainsi intéressante pour mieux articuler l'Église au Royaume.

Thèse 2 : L'action et l'initiative des sujets humains sont seules réellement constitutives de l'institution ecclésiale.

L'insistance d'Hauriou, dans son débat avec Durkheim comme avec Rousseau, sur la liberté des acteurs humains, seuls sujets possibles de l'action, face à la tentation de confier ce rôle d'initiative ou d'action au droit, permet de comprendre la liberté et l'initiative des baptisés au sein de l'institution ecclésiale. Il ne s'agit pas ici d'opposer les charismes individuels ou les motions personnelles de l'Esprit aux structures ecclésiales et à leurs organes, d'opposer les fidèles à l'autorité et aux pouvoirs de leurs pasteurs. L'intérêt de la théorie institutionnaliste est de concevoir aussi bien les organes de pouvoir que les manifestations de communion, aussi bien l'incorporation de l'idée directrice que sa personnification, comme participant d'un même mouvement d'intériorisation.

À la suite d'Hauriou, l'ecclésiologue peut alors souligner que l'action magistérielle des pasteurs comme les initiatives des fidèles procèdent de sujets véritablement libres, sans tomber dans un irénisme qui gommerait les tensions, parfois graves, qui peuvent diviser ces deux pôles⁵⁶. C'est un même corps social qui se construit, tel un champ de forces, où des sujets, à travers leurs éventuels affrontements, accompagnent un mouvement commun : dans le jeu jamais achevé entre pression instituante et forme instituée, ils maintiennent au sein de l'institution la visée et l'horizon du Royaume.

Surtout, la primauté accordée par Hauriou aux sujets individuels et son refus du concept durkheimien de « conscience collective » montrent bien qu'il est possible de parler d'une institution charismatique de l'Église, dans le sens où les baptisés, sous l'action de l'Esprit, en sont les seuls sujets d'action et d'initiative.

⁵⁵ On pourrait rapprocher cette expression de Jean-Paul II de l'affirmation un peu étrange, si on la prend à la lettre, de Jean Zizioulas qui évoque l'idée d'une structure du Royaume quand il affirme que « le Royaume de Dieu est une communauté, ce qui implique une structure », « La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes », *Istina* 19 (1974) 64-94, p. 92.

⁵⁶ On pourrait ici utiliser les concepts que Pierre Bourdieu a importés en sociologie à partir du langage économique et qu'il a appliqués au champ religieux (c'est le « marché des biens symboliques ») : les trois instances d'autorité (le magistère régulateur, les théologiens innovateurs et la « masse » reproductrice des fidèles) construisent, à travers la mise en tension de leurs intérêts respectifs, un unique champ social. Pour Bourdieu, un champ est à la fois champ de forces, structuré par des positions dominantes (qu'on peut rapprocher de l'institué), et champ de luttes pour la conquête de ces positions (qu'on peut identifier comme pression instituante). Voir à ce sujet : Pierre BOURDIEU, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique* 22 (1971) 49-126 (en particulier le schéma p. 114) ; IDEM, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12 (1971) 295-334.

Thèse 3 : Le Christ est le corps de l'Église.

Hauriou parle en premier lieu d'incorporation pour qualifier la dynamique d'intériorisation de l'idée directrice qui constitue la vie de l'institution. Ce mouvement d'incorporation aboutit à la constitution d'un pouvoir organisé.

Comment cette notion pourrait-elle féconder la réflexion ecclésiologique ? Notre troisième thèse inverse l'expression traditionnelle selon laquelle l'Église est le corps du Christ. Cette inversion permet de comprendre le Christ comme la « figure » qui se construit à travers la constitution de l'Église au lieu de comprendre l'Église comme l'extension progressive du corps du Christ⁵⁷. Autrement dit, l'institution ecclésiale est animée d'un mouvement d'incorporation qui aboutit au Christ, tandis que l'expression traditionnelle part du Christ qui « aboutit » à l'Église. Notre inversion rejoint en fait le ralliement qu'opère Congar, dans les dernières années de sa vie, à ce qu'il appellera alors une christologie pneumatologique⁵⁸. Il y élabore la distinction entre le Christ « fondateur historique » et le Christ fondement de l'Église⁵⁹. Pour le dire autrement, l'Église n'hérite pas du corps du Christ, elle le construit. Dans le mouvement d'incorporation de l'institution ecclésiale, c'est le Christ qui se constitue : le Christ est le corps de l'Église.

Thèse 4 : La vie synodale est une manifestation de communion de l'Église à son horizon eschatologique.

On connaît la faiblesse de la doctrine catholique sur la collégialité que les textes conciliaires n'ont pas su articuler suffisamment à la communion des Églises⁶⁰. L'ordination apparaît bien comme le fondement de la communion des évêques au sein de leur collège⁶¹, mais cette communion n'est pas mise en relation avec la communion des Églises qu'ils gouvernent, qu'il s'agisse de la communion à l'œuvre au sein de chaque Église locale ou de la communion des Églises locales entre elles.

Il nous semble que la synodalité est une expression de la communion de l'Église qu'on peut retrouver dans toutes ces dimensions : au sein de l'Église locale elle-même, à travers les synodes diocésains bien sûr, mais déjà dans les multiples conseils et assemblées diocésains ou paroissiaux ; entre les Églises locales, à travers les assemblées provinciales ou des conférences épiscopales ; dans le collège épiscopal lui-même enfin, en union avec son chef, au sein des synodes des évêques, ou, de façon plus solennelle encore, lors des conciles.

La théorie institutionnaliste évoque une figure qui reste sans doute un peu mystérieuse dans le texte d'Hauriou : les manifestations de communion. Notre thèse consiste à les identifier aux nombreuses formes que peut prendre la synodalité dans l'institution ecclésiale. Cette identification permet de rendre compte de la synodalité comme de l'aboutissement du mouvement de personnification tel que le concevait Hauriou, et donc de l'articuler avec le pouvoir ecclésial et ses organes puisque ces derniers sont l'aboutissement du mouvement d'incorporation. Quoi qu'il en soit du vocabulaire d'Hauriou (qui n'est pas très heureux pour

⁵⁷ On se retrouve alors très proche du thème de l'Église comprise comme l'incarnation continuée du Christ.

⁵⁸ Voir Yves CONGAR, « Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) 435-442.

⁵⁹ Yves CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », dans : Bernard LAURET, François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome II : Dogmatique I*, Paris : éd. du Cerf, 1982, p. 483-516. On trouvera la distinction à la p. 496.

⁶⁰ Sur ce point, voir Hervé LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991) 545-568.

⁶¹ Voir *Lumen Gentium*, n°22.

l'usage que nous en faisons ici), le grand intérêt cette identification est d'articuler la synodalité (les manifestations de communion) aux organes de pouvoir : ce sont deux mises en œuvre d'un seul et même mouvement (le mouvement d'intériorisation, disait Hauriou), d'une seule et même dynamique ecclésiale, d'une seule et même vitalité de l'Église. Bref, leur concurrence est probable, mais elle ne connaît ni vainqueur ni vaincu. Et l'horizon eschatologique de l'Église (l'idée directrice, disait Hauriou), c'est-à-dire le Royaume, est le fondement de ces manifestations de communion. Théologiquement, on dira que la vie synodale est signe de la réalité du Royaume déjà à l'œuvre au sein de l'institution ecclésiale.

Thèse 5 : Le droit ecclésial, de source liturgique, est essentiellement un droit statutaire et non un droit contractuel ou coutumier.

C'est le luthérien Rudolph Sohm qui a radicalement critiqué le statut du droit dans l'Église en opposant l'« anarchie charismatique » originelle jusqu'à Clément de Rome à un droit essentiellement sacramental jusqu'au 12^e siècle, auquel aurait finalement succédé un droit juridictionnel corporationniste, influencé par le droit romain classique⁶². Il opposait ainsi une Église charismatique sous la souveraineté de l'Esprit et une Église institutionnelle et juridique (catholique !) entre lesquelles il diagnostiquait une contradiction. Congar a souligné combien le questionnement de Sohm gardait son intérêt même s'il rejette la contradiction qu'il introduit⁶³. Beaucoup s'accordent aujourd'hui pour reconnaître que le droit ecclésial est essentiellement et originellement un droit sacramentaire⁶⁴ : le caractère institutionnel et juridique de l'Église n'est pas opposable à l'action de l'Esprit, c'est l'Esprit qui agit dans les sacrements et qui, par eux et à partir d'eux, donne à l'Église sa figure institutionnelle.

La théorie institutionnaliste va dans le même sens : le droit statutaire est propre à la vie institutionnelle, il se caractérise par sa capacité à évoluer pour assurer la continuité et la durée de l'institution, en se plaçant sous la vitalité de l'idée directrice et de l'avenir vers lequel elle conduit. D'une certaine manière, il est le fruit de l'idée directrice : dans l'Église, le droit institutionnel n'est donc pas opposable à l'action de l'Esprit. Hauriou distingue le droit statutaire, propre à la vie institutionnelle, d'une part au droit contractuel et d'autre part au droit coutumier. Bien sûr, cette distinction n'empêche pas qu'il puisse aussi y avoir du droit contractuel ou des coutumes au sein d'une institution. Tandis que le droit contractuel est incapable de survivre à ses contractants (régulateur transactionnel, il peut seulement limiter les interactions entre les sujets et il reste subordonné au présent), tandis que la coutume, pour sa part, renvoie évidemment au passé, le droit statutaire lui seul, parce qu'il est évolutif, permet la continuité et la durée et est orienté par le Royaume à venir.

⁶² Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, coll. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, VIII, München-Leipzig : Duncker, 1892 [vol. 1 : « Die geschichtlichen Grundlagen »] et 1923 [vol. 2, « Katholisches Kirchenrecht », édition posthume].

⁶³ Yves CONGAR, « Rudolf Sohm nous interroge encore », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 263-294, repris dans : *Droit ancien et structures ecclésiales*, coll. Collected Studies Series, n°159, London : Variorum Reprints, 1982.

⁶⁴ Voir sur ce point Hervé LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans : *L'Église : institution et foi*, coll. Publications des facultés universitaires Saint-Louis, n°14, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 139-172. Dans une ligne très opposée à celle développée par Legrand, on peut lire Marie ZIMMERMANN, « Théologie du droit ou perversion du droit ? », *Revue de Droit canonique* 39 (1989) 54-63. Pour sa part, Karl Barth parlera dans sa *Dogmatique* d'un « droit liturgique » : *Dogmatique. Quatrième volume : La doctrine de la réconciliation*, t. 2, Genève : Labor et Fides, 1971, « § 67 : Le Saint Esprit et l'édification de la communauté chrétienne. 4. L'ordre de la communauté », p. 72-127. Mais Thomas d'Aquin affirmait déjà que : *fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit* (IV Sent., D7, q1, a1, qc1).

La caractérisation par plusieurs théologiens contemporains du droit ecclésial comme un droit sacramentaire en fait bien un droit statutaire puisqu'elle rejette aussi bien la conception additive du droit que sa conception consécutive⁶⁵ : le droit appartient à la vie même de l'institution, il est mis en œuvre par l'Esprit qui la conduit vers le Royaume.

Thèse 6 : L'institution ecclésiale n'est pas en concurrence avec l'événement de communion.

L'énoncé de cette thèse reprend évidemment, en s'y opposant, la distinction opérée par Jean-Louis Leuba entre l'institution et l'événement⁶⁶. On sait comment il cherchait à se démarquer du refus protestant de la dimension institutionnelle de l'Église en construisant, d'une façon très systématique et qui peut paraître aujourd'hui bien artificielle, un dualisme de l'institution et de l'événement. Même s'il évitait le rejet pur et simple de la dimension institutionnelle de l'Église, il restait cependant ainsi dans l'opposition stricte, sans confusion, entre l'institution et l'événement⁶⁷.

Avec Hauriou, nous pensons au contraire que l'événement de communion appartient à l'institution ecclésiale et qu'il en est autant une manifestation que les structures qu'elle se donne. La dialectique de l'institué/instituant nous paraît pouvoir dépasser l'opposition de Leuba. Celui-ci réservait l'éternité à l'événement tandis qu'il comprenait l'institution comme constitutionnellement temporelle⁶⁸. Selon lui, l'institution est lestée, terrestre, empêtrée dans le temps, tandis que l'événement est gracieusement éternel. La force de la pensée d'Hauriou, c'est au contraire, si l'on veut bien nous autoriser cette image, de donner des ailes à l'institution, d'en faire un organisme vivant, capable d'un renouveau incessant, tendu vers la réalisation de l'idée qui l'anime et le stimule tout en lui conservant son caractère structurel, ancré dans le cours de l'histoire, avec des organes de pouvoir et des périodes de conflits alternant avec des manifestations plus heureuses de communion.



Les six thèses que nous venons de commenter brièvement illustrent bien, nous l'espérons, la fécondité possible d'une application de la théorie de l'institution telle que l'avait formulée Maurice Hauriou au début du siècle, éclairée par les recherches des institutionnalistes qui lui ont succédé, à l'institution ecclésiale. L'ecclésiologie reste confrontée à des questions

⁶⁵ Selon la conception additive du droit, celui devient nécessaire à l'Église à partir du moment où l'action de l'Esprit se fait moins sentir. C'est l'éloignement de l'acte fondateur qui nécessite l'ajout d'un droit pour assurer la continuité d'une vie selon l'Esprit. Selon la conception consécutive du droit, le lien entre l'institution ecclésiale et l'Église est établi *a posteriori* : les institutions ecclésiales concrètes procèdent de l'idée d'Église qu'elles ont en charge de traduire en termes juridiques. Mais le droit reste une réalité extérieure à l'essence même de la communion ecclésiale.

⁶⁶ Jean-Louis LEUBA, *L'institution et l'événement*. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament. Leur différence, leur unité, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel/Paris : Delachaux & Niestlé, 1950.

⁶⁷ Il concluait ainsi, à propos de l'unité orthodoxe : « Elle n'est pas non plus l'absorption de l'événement par l'institution, ou de l'institution par l'événement. [...] Elle est au contraire l'union des deux éléments fondamentaux du témoignage néotestamentaire, qui sont unis tout en restant distincts, et qui sont distincts tout en restant unis. » (*ibid.*, p. 120.) Quoiqu'il s'en défende, il opère ici simplement une juxtaposition de ces deux aspects sans parvenir à rendre compte de leur unité.

⁶⁸ Cette distinction étrange entre l'institution constitutivement temporelle et l'événement constitutivement éternel est développée p. 119. La dimension institutionnelle de l'Église est consécutive à la dimension temporelle de l'homme : « Le caractère temporel de la révélation chrétienne permet aux hommes temporels que nous sommes d'en saisir l'éternité » (*ibid.*, p. 120) : il faut bien se résoudre à l'institution puisqu'elle est l'instrument médiateur entre l'homme temporel et la grâce éternelle. L'institution est un pis aller, parce que l'homme est englué dans la temporalité.

récurrentes dont beaucoup reviennent à élucider quelle place tient sa dimension institutionnelle. Il nous semble que le concept central de l'analyse institutionnelle selon Hauriou, c'est-à-dire l'idée directrice, identifiée selon notre première thèse, permet de développer une ecclésiologie trinitaire de la force instituante de l'Esprit qui conduit l'Église, à travers les formes instituées du corps du Christ, vers le Royaume du Père.

fr. Rémi Chéno, o.p.
(Rennes)