

# LE DROIT-DEVOIR DES FIDÈLES DE SUBVENIR AUX BESOINS DE L'ÉGLISE

*Jean-Pierre Schouppe*

Prof. Associato di Diritto Patrimoniale  
Pontificia Università della Santa Croce  
schouppe@usc.urbe.it

SOMMAIRE : I. LES DROITS INNÉS DE L'ÉGLISE DANS LE DOMAINE DES BIENS TEMPORELS. 1. *Le droit de l'Église à la propriété et à l'usage de biens temporels*. 2. *Le fondement juridique du droit de l'Église à posséder des biens temporels*. II. LE DEVOIR DES FIDÈLES DE SUBVENIR AUX BESOINS DE L'ÉGLISE (c. 222 § 1). 1. *Nature, portée et prolongement normatif du devoir énoncé au c. 222 § 1*. 2. *Quelques précisions et réflexions concernant le concept de «subvention aux besoins de l'Église»*. 3. *L'éclairage des normes complémentaires au Code*. 4. *L'incidence canonique des contributions effectuées au plan civil*. III. L'AUTOFINANCEMENT ECCLÉSIAL. 1. *Le système bénéficial*. 2. *L'impôt diocésain*. 3. *Le denier du culte*. IV. LE FINANCEMENT DU CULTE EXTRA-ECCLÉSIAL. 1. *La rémunération des «ministres du culte» par l'État*. 2. *L'impôt ecclésiastique (ou Kirchensteuer)*. 3. *L'affectation des impôts italienne (assegnazione fiscale) et espagnole (asignación tributaria)*. V. CONCLUSION.

Dans certaines provinces ecclésiastiques, les fidèles sont habitués à soutenir le culte de leurs propres deniers. Dans d'autres régions, ce sont les citoyens qui, volontairement ou pas, directement ou indirectement, sont appelés à subvenir aux besoins de l'Église. Quelle que soit la situation ou l'évolution du système en cours, les fidèles ont une responsabilité à assumer dans ce domaine se traduisant par un devoir plus ou moins important selon le système de financement en place. Le canon 222 § 1, qui

affirme ce devoir fondamental des fidèles, est relayé par d'autres dispositions du Code et complété par la proclamation d'un droit parallèle reconnu à ces derniers à ne pas être empêché d'accomplir leur obligation. Avant de pénétrer dans le cœur du sujet, il convient de reconnaître le droit inné de l'Église à posséder des biens temporels pour la réalisation de sa mission, sans lequel on voit mal la raison pour laquelle celle-ci serait justifiée à demander un soutien financier à ses fidèles.

## I. LES DROITS INNÉS DE L'ÉGLISE DANS LE DOMAINE DES BIENS TEMPORELS

Les canons préliminaires du Livre V du Code de 1983 contiennent un certain nombre de principes constitutifs du droit des biens temporels de l'Église, qui trouvent leur fondement dans des arguments à la fois ecclésiologiques et juridiques, qu'il est souhaitable d'évoquer brièvement afin de se faire une idée correcte de l'ensemble du système.

### 1. *Le droit de l'Église à la propriété et à l'usage de biens temporels*

L'Église «se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande»<sup>1</sup>. Ce principe assez évident, réaffirmé au IIe Concile du Vatican, découle de la nature de l'Église qui constitue «une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin»<sup>2</sup>. L'ecclésiologie propose à cet égard une analogie avec le mystère de l'Incarnation du Verbe. L'impérieuse nécessité de moyens matériels pour réaliser la mission de salut incombant à la communauté des fidèles se reflète

1. CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 76.

2. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n. 8.

déjà dans la praxis de l'Église primitive, notamment dans le témoignage des premiers chrétiens, qui venaient déposer leurs revenus aux pieds des apôtres (Ac 4, 34-35)<sup>3</sup>.

La question de biens ecclésiastiques, et partant celle de l'existence d'un patrimoine dont l'Église est titulaire (plus précisément, on parlera d'un ensemble de patrimoines appartenant à différentes personnes juridiques publiques ecclésiastiques, soumis à un même régime administratif canonique, sous le pouvoir de gouvernement du pontife romain<sup>4</sup>) est au fond assez pacifique de nos jours, pourvu que soient évités toute concentration de biens excessive et tout usage de moyens incompatibles avec la mission ecclésiale<sup>5</sup>. Pourtant, l'histoire de l'Église montre qu'il n'en a pas toujours été ainsi, en raison des fortes contestations émanant de différents courants spiritualistes. On se contentera d'évoquer ici quelques noms: Arnold de Brescia (XIIe siècle), les vaudois (XIIIe siècle), les albigeois, les «fraticelli», les cathares..., qui furent condamnés au IVe Concile oecuménique du Latran (1215)<sup>6</sup>.

À ces tendances spiritualistes *ad intra*, s'ajouteront des considérations *ad extra*<sup>7</sup>: principalement les interprétations régalistes et étatistes, si l'on nous passe l'anachronisme de l'expression. Celles-ci partageaient la thèse selon laquelle l'Église ne serait pas pleinement propriétaire des biens qui sont à son nom: elle ne posséderait que le *dominium eminens*, alors que le pouvoir civil

<sup>3</sup>. De nombreuses références scripturaires sont fournies dans le Document de l'Épiscopat italien, du 14 novembre 1998, *Sovvenire alle necessità della Chiesa*, nn. 3-5.

<sup>4</sup>. Cf. cc. 1256 et 1273.

<sup>5</sup>. Cf. D. FALTIN, *Diritto di proprietà ed uso dei beni temporali da parte della Chiesa*, in Collectif, *Problemi e prospettive di Diritto canonico*, Brescia, 1977, p. 238.

<sup>6</sup>. Pour un aperçu historique du courant spiritualiste qui a traversé l'Église et de ses conséquences juridiques, voir J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994.

<sup>7</sup>. Cf. M. LÓPEZ ALARCÓN, *Sub can. 1254, Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, vol. IV/1, 2e éd., Pampelune, 1997.

serait le véritable propriétaire des biens ecclésiastiques. Le rejet d'une pleine propriété ecclésiastique fut soutenu notamment par Marsile de Padoue (XIV<sup>e</sup> siècle), John Wyclif et Jean Hus. L'intervention de Jean XXII (1327), concernant le premier, et la condamnation des deux autres au Concile de Constance (1418), renforçèrent une position que le Concile de Trente confirma avec fermeté. Néanmoins, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, des courants de pensée mirent en doute le droit de l'Église à posséder des biens temporels. Ces erreurs «laïcistes» firent l'objet de condamnations par plusieurs papes et, en particulier, dans l'encyclique *Quanta Cura* ainsi que le *Syllabus* (1864). Ce dernier document pontifical condamne la proposition suivante: «Ecclesia non habet nativum et legitimum ius acquirendi ac possidendi»<sup>8</sup>. Dans les faits, la question est toujours d'actualité, car ce droit élémentaire de l'Église fait encore l'objet de diverses entraves et atteintes de par le monde.

Les principes constitutifs et inspirateurs du droit patrimonial canonique sont clairement exprimés dans les dispositions préliminaires du Livre V<sup>9</sup> et, pour ce qui a trait à notre sujet, principalement au canon 1254 § 1: «L'Église catholique peut, en vertu d'un droit inné, acquérir, conserver, administrer et aliéner des biens temporels, indépendamment du pouvoir civil, pour la poursuite des fins qui lui sont propres». Alors que les quatre verbes indiqués correspondent à une définition juridique classique au contenu bien déterminé<sup>10</sup>, les fins propres susceptibles de justifier

8. H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37.<sup>e</sup> ed., Freiburg in B., 1991, n. 2996.

9. Pour un développement systématique de ces principes constitutifs, nous renvoyons à notre ouvrage J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di Diritto patrimoniale canonico*, Milan, 1997, pp. 9-33.

10. Le c. 1495 § 1 du Code de 1917 contient déjà un texte semblable, sauf la référence explicite au Siège apostolique, qui a été supprimée dans le canon actuellement en vigueur. Cette omission a trait à des considérations d'unification du sujet du droit en question, au plan du droit international, qui dépassent notre propos.

la propriété ecclésiastique font seulement l'objet d'une description sommaire au second paragraphe dudit canon: en vue d'«organiser le culte public, procurer l'honnête subsistance du clergé et des autres ministres, accomplir les oeuvres de l'apostolat sacré et de charité, surtout envers les pauvres». En continuité avec le n.° 17 de *Presbyterorum ordinis* et le canon 1496 du CIC de 1917, trois orientations majeures se dégagent de ce texte: le culte public, la rétribution de ses ministres ainsi que les oeuvres de charité et d'apostolat.

L'adverbe «præcipue» précédant cette énumération précise qu'elle ne revêt pas de caractère exhaustif, mais traduit plutôt une priorité à respecter. Par ailleurs, ces termes sont à interpréter largement, de façon à inclure tout ce que requiert l'accomplissement intégral et plénier de chacune de ces finalités. Ainsi, la fin cultuelle englobe la construction des lieux de culte nécessaires ainsi que leur conservation en bon état, la dotation de vases sacrés, objets et ornements liturgiques, les locaux annexes et dépendances que requiert l'organisation des actes du culte, etc. De même, la rétribution du clergé ne se borne pas à couvrir les frais de logement, nourriture, blanchissage, etc. mais s'étend aussi, par exemple, aux moyens nécessaires à sa formation spirituelle, culturelle et théologique, compte tenu des circonstances propres à chacun. Quant aux oeuvres de charité et d'apostolat, elles donnent lieu à une gamme presque infinie de possibilités.

Parmi les différentes finalités ecclésiales justifiant la possession de moyens (culte public, honnête subsistance des ministres, et oeuvres de charité et d'apostolat), la rémunération des ministres occupe une place de choix. Des textes de l'Écriture autorisent à parler à leur égard d'un véritable droit des ministres. Citons-en deux parmi les plus représentatifs: «l'ouvrier mérite son salaire» (*Lc* 10,7) et «le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile» (*I Cor* 9, 14). Il semble tout à fait logique que ceux qui travaillent dans la Vigne du Seigneur soient déchargés de soucis matériels et financiers excessifs qui risque-

raient de handicaper la qualité et la quantité de leur service pastoral. Mais encore faut-il savoir à quels «ministres» on se réfère.

Le canon 1254 § 2 ne limite pas la rémunération aux seuls clercs, dont le niveau de rétribution auquel ils ont droit est précisé au canon 281 § 1<sup>11</sup>, mais en étend le concept aux «autres ministres». Ceci dit, même si elle se montre sensible aux dimensions humaines des problèmes sociaux, particulièrement envers les plus pauvres, l'Église n'a pas reçu de la Trinité la mission de résoudre le problème du chômage de ses fidèles en fournissant à ceux-ci un emploi rémunéré en son sein<sup>12</sup>. L'octroi d'une rémunération doit dès lors correspondre à une occupation ecclésiale effective et justifiée à un poste ou à une fonction stable (*officium* ou *munus*) de la part d'un clerc, ou éventuellement d'un laïc<sup>13</sup>, après une sélection faite selon les critères et les exigences fixées par les statuts diocésains ou interdiocésains<sup>14</sup>, eux-mêmes rédigés en conformité avec les données théologiques et avec les normes du droit canonique universel<sup>15</sup>, compte tenu des accords conclus

11. Il s'agit d'une rémunération «qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieux et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services sont nécessaires».

12. Il n'est pas possible de traiter ici avec toutes les nuances souhaitables ce point qui mériterait un développement spécifique.

13. Cf. J. DE OTADUY, *El derecho a la retribución de los laicos al servicio de la Iglesia*, in «Fidelium Iura» 2 (1992), pp. 187-206.

14. Cf. A. BORRAS (éd.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, 1998, en particulier, pour la France, O. ECHAPPÉ, *Statut civil et canonique des animateurs pastoraux en France*, pp. 217 et s.; pour la Belgique, J.-P. SCHOUPPE, *Animateurs pastoraux et laïcs engagés. Leurs droits et leurs devoirs*, pp. 132 et s. Voir aussi L. VERVLIET, *Het civielrechtelijk en het canoniiek statuut van de parochie-assistent*, in R. TORFS (éd.), *Parochie-assistenten. Leken als bedienaar van de eredienst?* Leuven, 1998, pp. 67 et s., ainsi que la sélection de statuts diocésains et interdiocésains belges qui figurent en annexe (*ibid.*, pp. 115 et s.).

15. Cf. Instruction interdicastérielle approuvée sous forme spécifique par Jean-Paul II, du 13 août 1997, *Sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, Paris, 1998.

avec les autorités étatiques correspondantes<sup>16</sup>. Le canon 231 § 2 précise que l'honnête rémunération des laïcs affectés à un service spécial de l'Église doit tenir compte de leur condition et permettre de pourvoir décentement à leurs besoins personnels ainsi qu'à ceux de leur famille. L'on ne peut que saluer le souci manifeste du législateur canonique de veiller à l'application *ad intra* des principes de la doctrine sociale de l'Église<sup>17</sup>.

Il convient d'expliquer à présent les termes *nativum* et *independentem* figurant au canon 1254 § 1. Par droit *natif*, on entend affirmer l'origine naturelle (liée à la naissance et, dès lors, à la nature même de l'Église) de ce droit, qui se fonde sur la volonté divine et, par conséquent, n'émane pas d'une concession par l'État. Quant à son sujet, on notera que seule l'Église elle-même est citée. En procédant de la sorte, les rédacteurs n'ont pas souhaité que celle-ci soit en quelque sorte supplantée par ses personnes juridiques comme sujet de droit. Ils n'ont pas non plus prétendu que toutes les personnes juridiques ecclésiales disposent d'un droit *inné* à posséder des biens temporels<sup>18</sup>. En réalité, dans une perspective *ad intra* qui n'est pas celle du canon 1254 § 1, on remarquera que ce sont le Saint-Siège et les personnes juridiques publiques qui participent au droit de l'Église à posséder des biens temporels<sup>19</sup>. En tenant compte du canon 1255, on ajoutera à la liste des sujets bénéficiant du droit de posséder des biens les personnes juridiques privées canoniques qui, tout en n'étant pas habilitées à agir au nom de l'Église, sont ecclésiales quant à leur nature et aux fins qu'elles poursuivent<sup>20</sup>.

<sup>16</sup>. Cf. R. TORFES, *Les animateurs pastoraux en Europe*, in *Des laïcs en responsabilité pastorale?*, o. c., pp. 157 et s.; L.-L. CHRISTIANS, *L'incidence d'une question ecclésiologique: le cas des assistants paroissiaux en Belgique*, *ibid.*, pp. 181 et s.

<sup>17</sup>. Cf. A. SÉRIAUX, *Droit canonique*, Paris, 1996, p. 667, n. 266.

<sup>18</sup>. Cf. *Communicationes* 12 (1980), p. 395.

<sup>19</sup>. Cf. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologne, 1995, p. 19.

<sup>20</sup>. Cf. M. LÓPEZ ALARCÓN, *Sub can. 1254, Comentario exegético....*,

Quant au terme *indépendamment*, certains auteurs le jugeant trop «iuspubliciste» auraient souhaité qu'il ne fût pas repris. Ledit vocable fut néanmoins maintenu dans le Code latin<sup>21</sup>, sans qu'il faille lui attribuer une signification propre à l'«école canonique» mentionnée (trop exclusivement axée sur le concept de *societas perfecta*) qui aurait pour conséquence de le placer en porte-à-faux par rapport à la doctrine postconciliaire. De manière analogue à l'épithète *nativum*, l'adverbe *independententer* défend la liberté qui revient à l'Église d'organiser, réguler et administrer les biens ecclésiastiques au sein de son propre ordre juridique, en toute souveraineté et autonomie. De la sorte, on prévient toute éventuelle obstruction de la part des autorités civiles, tout en réaffirmant qu'une attitude abusive de leur part ne saurait mettre en cause l'existence d'un droit qu'elles n'ont pas le pouvoir d'accorder. Bien entendu, on sous-entend une réserve envers tout ce qui a pu faire l'objet d'une convention, un concordat ou, plus simplement, un accord entre l'Église et l'État (cf. c. 3). Ajoutons que, très prudemment, le Code exhorte les fidèles, et tout spécialement les administrateurs de biens ecclésiastiques, à prévenir d'éventuelles difficultés de validité ou de reconnaissance au regard du droit civil, en veillant à ce que les différents actes juridiques soient conclus et rédigés d'une manière compatible avec les exigences et les règles juridiques étatiques (cf. cc. 1284 § 1, 2.°-3.° et 1290). D'où le principe de l'indépendance de l'Église dans l'administration de ses biens temporels, affirmé dans ce canon préliminaire, n'empêche nullement l'exercice par l'État de certains contrôles légitimes.

Ce que l'Église revendique pour elle-même, et s'attribue, est une véritable *potestas regiminis*, un pouvoir juridictionnel, non

*o. c.*, n. 3.

<sup>21</sup>. Le c. 1007 du CCEO parle seulement de *ius nativum*, mais cette notion implique l'idée d'indépendance par rapport au pouvoir civil (cf. D. LE TOURNEAU, *Los derechos nativos de la Iglesia independientes del poder civil*, in «Ius canonicum», 37 (1997), pp. 607-608.



seulement sur les fidèles, mais aussi sur ses propres biens. Ce pouvoir comporte une triple fonction: législative, exécutive et judiciaire. Dans le domaine patrimonial, le pouvoir de gouvernement de l'Église comporte, comme nous l'avons déjà signalé, le droit d'acquérir, conserver, administrer et aliéner (c. 1254 § 1). Il comprend aussi la faculté d'imposer: «L'Église a le droit inné d'exiger des fidèles ce qui est nécessaire à ses fins propres» (c. 1260)<sup>22</sup>.

L'esprit du droit canonique, surtout après Vatican II, fait largement appel au sens de la responsabilité des fidèles et prône leur collaboration *libre et volontaire*. Le canon 1299, corollaire du canon 1260, affirme que chaque fidèle peut librement disposer de ses biens, par acte entre vifs ou à cause de mort, pour une cause pieuse. Ces libéralités épouseront des modes variés (donation, legs, fiducie, etc.), selon les possibilités offertes par le droit civil de chaque pays. Mentionnons, par ailleurs, les taxes, qui sont dues quant à elles en contrepartie de services publics rendus par l'administration ou par le tribunal ecclésiastique et sont fixées par l'assemblée des évêques de la province (cf. c. 1264, 1.°). Enfin, c'est uniquement en dernier recours, dans l'hypothèse où les revenus obtenus par les autres moyens s'avéreraient insuffisants, qu'on pourrait envisager également la levée d'un impôt diocésain, aux conditions restrictives établies par le législateur (cf. cc. 264 et 1263).

## 2. *Le fondement juridique du droit de l'Église à posséder des biens temporels*

Parvenus à ce stade de notre exposé, il y a lieu de poser la question du *fondement* juridique du droit de l'Église à posséder

<sup>22</sup>. On notera que le c. 1011 du CCEO proclame le même droit d'imposition, tout en attribuant celui-ci à l'«autorité compétente» plutôt qu'à l'Église. Par ailleurs, ni le c. 1260 latin ni le c. 1011 oriental ne font mention expresse du droit d'imposer indépendamment du pouvoir civil, comme c'était le cas dans le c. 1495 ancien.

des biens temporels pour réaliser sa mission. On a avancé différentes justifications : outre l'invocation du droit divin positif, d'autres argumentations existent, qui relèvent du droit naturel, de la liberté religieuse, ou encore du droit international.

a) Le *droit divin positif* est l'argument majeur du point de vue canonique. Il correspond à la volonté du Christ, telle qu'elle ressort de la Révélation et est interprétée authentiquement par le Magistère ecclésiastique, de fonder une société autosuffisante et indépendante, ce qui suppose que cette dernière dispose de tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin surnaturelle.

b) Au plan du *droit naturel*, on se base sur la combinaison des droits d'association et de propriété. À partir du moment où l'Église, en tant qu'institution humaine, a le droit de former une *association*, il en découle qu'elle jouit aussi du droit de posséder et de gérer librement les biens dont elle a besoin pour réaliser son objet social. Autrement, le droit d'association serait purement formel et vidé de sa substance; de la sorte, on nierait dans les faits le droit formellement reconnu par la privation des moyens nécessaires au fonctionnement de l'institution.

c) Un argument analogue s'applique à la *liberté religieuse* (qui peut, à son tour, être considérée comme le fondement du droit de l'Église à s'associer). L'État peut difficilement prétendre au respect véritable de la liberté religieuse —conçue comme «immunité de toute contrainte en matière religieuse»<sup>23</sup> revenant aussi bien aux individus qu'aux collectivités— si la reconnaissance formelle qu'il octroie aux différentes entités cultuelles ne s'accompagne pas, au moins implicitement, d'un minimum de liberté dans le domaine patrimonial. Dans le même ordre d'idées, le dernier Concile oecuménique a tenu à préciser que la liberté religieuse comporte le droit «d'édifier des édifices religieux, ainsi que d'acquérir et de gérer les biens dont ils ont besoin»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup>. CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, nn. 4 et 13.

<sup>24</sup>. CONCILE VATICAN II, *Ibidem*, n. 4.

d) Enfin —et ce n'est pas l'argument le moins efficace sur le plan juridique— la négation par un État du droit de propriété revenant aux confessions religieuses serait une attitude contraire au *Droit international*<sup>25</sup>. Des traités protègent le droit de posséder des biens comme l'une des manifestations collectives du droit de liberté religieuse, tout en le formalisant au niveau universel et régional. Il arrive aux conventions internationales de détailler certains contenus explicites. Ainsi, la Conférence de Vienne sur la sécurité et la coopération en Europe reconnaît comme dérivés de la liberté religieuse non seulement le droit de construire (et de conserver) des lieux de culte et de réunion librement accessibles, mais aussi celui d'acquérir, posséder et user de différents moyens, qu'il s'agisse des livres sacrés, de publications religieuses ou des objets nécessaires à la pratique cultuelle. Ledit document<sup>26</sup> prévoit, en outre, la faculté de demander aux membres des contributions volontaires, qu'elles soient financières ou d'une autre nature, en même temps qu'elle reconnaît aux communautés religieuses concernées le droit de percevoir ces apports<sup>27</sup>.

<sup>25</sup>. Cf. art. 9 de la *Convention européenne pour la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (Rome, 4 novembre 1950); art. 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (New-York, 10 décembre 1948); art. 18 du *Pacte international sur les droits civils et politiques* (New-York, 16 décembre 1966); plus récemment, l'art. 6 de la *Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination sur la religion ou la conviction* (New-York, 25 novembre 1981).

<sup>26</sup>. Cf. art. 16 du *Document final de la Conférence de Vienne sur la sécurité et la coopération en Europe* (19 janvier 1989).

<sup>27</sup>. C'est à la lumière du réalisme juridique classique que les arguments b), c) et d) que nous venons d'exposer acquièrent toute leur force. Cette conception pluriséculaire rappelle à une doctrine contemporaine qui, confrontée au foisonnement des réponses possibles, renonce trop souvent à approfondir et à se prononcer sur les notions primordiales de la science juridique, que le droit est à proprement parler une réalité due en justice. Ce point de vue permet de mettre en évidence les fréquentes contradictions entre les droits officiellement proclamés et les attitudes effectives des pouvoirs publics, et de dénoncer cette situation au nom de la justice. Dans la mesure où la liberté religieuse est un bien dû aux fidèles en stricte justice, une *res iusta*, elle doit leur être «donnée» dans toutes ses composantes et avec toutes ses implications. La fonction du

Après avoir examiné la question préalable de l'existence d'un droit de l'Église à posséder des biens —ce qui implique aussi un droit à l'autofinancement— et à les administrer en fonction de ses besoins, nous avons tracé le cadre théologique et juridique qui nous permettra d'aborder en connaissance de cause le noyau de cette étude, à savoir le devoir incombant aux fidèles de contribuer aux besoins financiers de leur Église.

## II. LE DEVOIR DES FIDÈLES DE SUBVENIR AUX BESOINS DE L'ÉGLISE (c. 222 § 1)

Le droit inné de l'Église à posséder les biens nécessaires à la réalisation de sa mission (c. 1254 § 1) fonde le droit de cette dernière à demander l'aide économique de ses fidèles —voire à l'exiger (c. 1260)— dans la mesure de ses nécessités, en même temps qu'il justifie le devoir corrélatif incombant à ces derniers envers la communauté ecclésiale. Sur cette base, nous pouvons examiner à présent le canon 222 § 1, en vue de préciser la nature et la portée du devoir qu'il énonce, ce qui nous amènera à approfondir le concept de «subvention aux besoins de l'Église» ainsi que ses modalités de mise en oeuvre, y compris le recours à des entités civiles.

### 1. *Nature, portée et prolongement normatif du devoir énoncé au c. 222 § 1*

Le Concile Vatican II, ainsi que les deux Codes qui en sont l'expression juridique, soulignent l'importance capitale de l'éducation des fidèles à la liberté et à la responsabilité. Cela vaut aussi

juriste ne s'arrête pas à la reconnaissance et à la proclamation de cette liberté; elle comporte aussi de veiller à son respect effectif et à sa protection avec toutes les ressources et les instruments dont la science juridique, séculière ou canonique, est dotée (voir à ce sujet J. HERVADA, *Introduction critique au droit naturel*, Bordeaux, 1991).

dans le domaine du financement de l'Église, comme en témoigne le canon 222 § 1: «Les fidèles sont tenus par l'obligation de subvenir aux besoins de l'Église afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux oeuvres d'apostolat et de charité et à l'honnête subsistance de ses ministres<sup>28</sup>» Cette disposition énonce le devoir des fidèles de subvenir aux besoins ecclésiaux, faisant ainsi écho aux références scripturaires susmentionnées ainsi qu'aux nos 20-21 du décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis*. Plus récemment, le *Catéchisme de l'Église catholique* a tenu à ajouter (à la suite du cinquième commandement de l'Église et en référence audit canon) un précepte explicite: «Les fidèles ont encore l'obligation de subvenir, chacun selon ses capacités, aux nécessités matérielles de l'Église» (n.° 1351).

Comme la plupart des dispositions du Titre Ier («Obligations et droits de tous les fidèles») du Livre II, le canon 222 § 1 trouve son origine dans le projet de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*<sup>29</sup>. Selon une interprétation partagée par une partie importante de la doctrine, cette liste contient des droits et des devoirs *fondamentaux*<sup>30</sup>. En dépit des évidentes insuffisances qu'elle

<sup>28</sup>. Pour une présentation générale de cette disposition, voir D. CENALMOR PALANCA, *Sub can 222, Comentario exegetico...*, o. c.

<sup>29</sup>. Il s'agit du c. 25 du Schéma *Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus*, qui devint ensuite le c. 23 du *Schema postremum*. Pour un aperçu du contexte, voir entre autres D. CENALMOR PALANCA, *La Ley Fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pampelune, 1991. Ce texte diffère du c. 29 du Schéma du Livre II *De Populo Dei* de 1977, lequel faisait référence aux ressources financières de chacun et de la situation économique de sa famille «ratione habita uniuscuiusque facultatem et status familiae». Nous tirerons parti plus loin de cet élément. Le CIC de 1917, quant à lui, comportait uniquement une norme (c. 1496 ancien équivalent de l'actuel c. 1260) proclamant le droit inné de l'Église à exiger de ses fidèles ce qui est nécessaire à la poursuite de ses fins propres, ainsi que l'affirmation de son droit de disposer en sa faveur (c. 1513 ancien, correspondant à l'actuel c. 1299).

<sup>30</sup>. Dans une revue comme celle-ci, eu égard non seulement à son appellation mais aussi aux divers articles qu'elle a publiés à ce sujet, il ne nous semble pas nécessaire de fournir des arguments à propos du caractère fondamental de ces droits-devoirs, qui n'est d'ailleurs pas une question propre au c. 222 § 1. Nous nous bornerons donc à renvoyer à la synthèse suivante:

présente au plan de la formalisation juridique, non seulement parce qu'elle se trouve dans le Code (au lieu de figurer dans une Loi fondamentale), mais aussi par la circonstance que le titre sous lequel elle apparaît dans le CIC ne porte pas mention de l'épithète «fondamental», cette déclaration est toutefois considérée par de nombreux auteurs comme de rang constitutionnel, et les droits et devoirs qu'elle contient, de nature fondamentale. Selon les principes de la hiérarchie des normes, cela signifie que nous sommes en présence de normes auxquelles les règles ordinaires doivent se conformer, sous peine d'une invalidité à prononcer par un des juridictions spécialement chargées de contrôler leur conformité à ces premières. À cela s'ajoute la fonction de principe informateur que les normes de ce rang sont souvent amenées à remplir, ainsi que les intérêts légitimes auxquels elles peuvent donner lieu (au cas où elles ne généreraient pas ou ne reconnaîtraient pas un véritable droit)<sup>31</sup>.

Le devoir fondamental examiné s'inscrit dans le contexte de la condition active ou de la coresponsabilité revenant aux baptisés dans la mission de l'Église telle qu'elle est mise en relief aux canons 204 § 1, 208 et 210. Plusieurs autres dispositions prolongent et concrétisent ce devoir, que l'évêque diocésain doit rappeler aux fidèles et dont il peut urger l'accomplissement de manière opportune (cf. c. 1261 § 2). Son accomplissement ne pourra pas être empêché par la loi étatique, car «les fidèles ont la liberté de disposer de leurs biens temporels en faveur de l'Église» (c. 1261 § 1). L'expression latine «*integrum est*» est parfois traduite par le vocable *droit*. La doctrine canonique a surtout interprété ce droit par rapport au pouvoir étatique, qu'il s'agit de dissuader de toute tentative en vue d'empêcher les fidèles de remplir leur obligation envers l'Église. De ce point de vue, du moins si l'on adopte une

J. HERVADA, *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, in «*Fidelium Iura*», 1 (1991), p. 226-230.

<sup>31</sup>. Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional canónico*, Pampelune, 1987, pp. 102 et s.

attitude positiviste, on doit supposer une reconnaissance ou réception de cette obligation de la part de l'État avant de pouvoir parler en l'espèce d'un droit *ad extra* proprement dit, mais le législateur canonique ne s'est pas laissé engluier par cette conception réductrice de la réalité juridique...

Par ailleurs, cette interprétation traditionnelle gagne à être complétée en soutenant en même temps l'existence d'un droit *ad intra*. Cela signifie qu'au plan canonique, on reconnaît aux fidèles le droit de prendre les initiatives qu'il jugent nécessaires pour remplir leur devoir de financement ecclésial: aumônes, dons, offrandes à l'occasion de la célébration de messes, fondation, legs, mandat, etc.<sup>32</sup>. En raison de la proclamation d'un droit ayant une incidence à la fois canonique et étatique, il en découle une figure de *droit-devoir hybride*: à la fois un droit-devoir au plan ecclésial et un droit proclamé par le législateur canonique à l'égard de l'État. L'accomplissement de ce droit-devoir pourra avoir lieu selon les différents moyens justes prévus par le droit séculier (cf. c. 1259), dans le respect du droit divin naturel et positif (cf. c. 22), en tenant compte des normes canoniques sur les modes d'acquisition de biens et sur le financement ecclésial.

Les règles canoniques relatives aux *modes d'acquisition* de biens temporels par l'Église ne présentent guère de particularités. Il s'agit des moyens classiques que les droits civils modernes ont hérité du droit romain. Ils vont des modes originaux traditionnels (occupation, invention, accession, spécification et fructification) jusqu'aux modes dérivés, en particulier les actes juridiques et, parmi eux, les contrats, sans oublier la prescription acquisitive ni, en tant que modes indirects d'acquisition, les modifications des personnes juridiques par union, division, extinction, etc.<sup>33</sup>.

<sup>32</sup>. Cf. J. HERVADA, *Elementos...*, o. c., p. 143; L. NAVARRO, *L'acquisto dei beni temporali. Il finanziamento della Chiesa*, in Collectif, *I beni temporali della Chiesa*, Cité du Vatican, 1999, pp. 42-44.

<sup>33</sup>. Afin de ne pas allonger cette étude, nous renvoyons à notre ouvrage J.-P. SCHOUPE, *Elementi...*, o. c., pp. 55-79.

Quant au *financement ecclésial*, les règles canoniques privilégient la manière volontaire, sans exclure toutefois une éventuelle imposition de taxes (cf. c. 1264, 1.<sup>o</sup>) ni, à la rigueur, une levée d'impôt. À ce propos, le déplacement du canon prévoyant la possibilité d'impôts diocésains (c. 1263) à la suite de celui qui autorise des contributions demandées par la Conférence des évêques (c. 1262) a justement été analysé comme un indice révélateur de la transformation qui s'est opérée dans la *mens legislatoris* par rapport au Code précédent. Si, malgré la préférence qu'elle accorde aux contributions volontaires, l'Église ne renonce pas à l'autre possibilité, c'est qu'elle se reconnaît «le droit d'exiger des fidèles ce qui est nécessaire à ses fins propres» (c. 1260)<sup>34</sup>, tout en étant dépourvue de moyens coercitifs comparables à ceux d'un État pour contraindre les fidèles à s'acquitter de leur obligation.

On peut s'interroger sur la *nature* du devoir incombant aux fidèles en vertu du c. 222 § 1: s'agit-il d'une obligation morale ou juridique? Certains auteurs ont fait remarquer qu'il s'agit à leurs yeux d'une obligation de principe, plutôt morale que juridique, étant donné que pour devenir juridique celle-ci nécessiterait une ultérieure détermination de droit universel ou de droit particulier<sup>35</sup>. Rien n'interdirait toutefois de penser qu'il pourrait tout aussi bien s'agir d'une obligation juridique indéterminée, appelant nécessairement une délimitation normative. Obligation morale? Devoir juridique indéterminé? Intérêt légitime à protéger? Quelle que soit la réponse que l'on donne à cette question, la détermination du devoir s'imposera en toute hypothèse et constituera le seul critère objectif qui permettra à l'autorité compétente de se

<sup>34</sup> Cf. c. 1260. Sur la discussion, au cours de laquelle certains consultants ont proposé de remplacer l'expression *ius exigendi* par celles de *ius petendi*, *ius colligendi* ou encore *ius exquirendi*, ainsi que sur la décision finale, voir *Communicationes*, 12 (1980), p. 400.

<sup>35</sup> Cf. V. DE PAOLIS, *I beni temporali...*, o. c., pp. 106-107; F. R. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia*, Salamanca, 2.<sup>a</sup> ed., 1993, pp. 117-118.



prononcer sur un manquement éventuel dans l'accomplissement de l'obligation. N'est-ce pas là l'essentiel?

Après ces considérations introductives sur la nature et de la portée du droit-devoir examiné, nous en arrivons à une question cruciale, à savoir la compréhension et la délimitation canonique du type de contribution susceptible d'être pris en compte dans le cadre du canon 222 § 1.

## 2. *Quelques précisions et réflexions sur le concept de «subvention aux besoins de l'Église»*

Les précisions qu'appelle l'expression du canon 222 § 1 ne portent pas tant sur son contenu (déterminé par les trois objectifs prioritaires déjà indiqués) que sur le type de contributions susceptibles d'entrer en ligne de compte pour l'accomplissement dudit devoir. De ce point de vue, il y a lieu de préciser quels sont les destinataires qui peuvent être pris en considération dans ce cadre-ci et, à cet effet, de s'entendre d'abord sur ce qu'il faut entendre ici par *Église*. Le sens technique que ce vocable possède en droit patrimonial canonique est précisé au canon 1258. Il englobe «non seulement l'Église tout entière ou le Siège Apostolique, mais aussi toute personne juridique publique dans l'Église, à moins que le contexte ou la nature des choses ne laisse entendre autrement»<sup>36</sup>. Dans le cadre du canon susmentionné, l'expression «subvention aux besoins de l'Église» désigne, par conséquent, une

<sup>36</sup>. Que faut-il penser de l'exception établie au canon 1258 *in fine*, à savoir qu'il existe des hypothèses où l'assimilation entre Église et toute personne juridique publique n'a pas lieu eu égard au «contexte» ou à «la nature des choses»? En réalité, le législateur se borne à reprendre à son compte le principe d'économie législative du Code précédent (c. 1498 ancien). Par cette technique, on assimile le terme «Église» à toute personne juridique publique, ce qui permet d'éviter des lourdeurs et des répétitions. Par prudence, le législateur prévoit la possibilité de suspendre cette assimilation lorsque le bon sens ou la réalité de choses l'exige. De fait, cette exception à l'assimilation n'a fait l'objet que de commentaires laconiques (voir, par exemple, M. LÓPEZ ALARCÓN, *Sub can. 1258, Comentario exegético...*, o. c., IV/1).

contribution économique apportée par un fidèle à une *personne juridique publique ecclésiastique* (cf. c. 116).

Et les offrandes faites aux personnes juridiques *privées* ? La formulation actuelle du canon 1258 ne laisse guère de marge à ce sujet. N'étant pas habilitées à agir au nom de l'Église, les moyens financiers qui sont destinés à ces entités ne rentrent en principe pas non plus dans la catégorie de «subvention aux besoins de l'Église». Tout en jouissant de la capacité patrimoniale reconnue au c. 1255 —c'est-à-dire d'acquérir des biens, les administrer et les aliéner— les personnes juridiques privées ne sont pas habilitées à agir *au nom de l'Église* ni, dès lors, à posséder et gérer des biens *ecclésiastiques*. En revanche, en vertu de leur capacité patrimoniale canonique, ces entités sont à même de posséder des biens qui, tout en n'étant pas ecclésiastiques, sont néanmoins destinés à des fins ecclésiales (piété, charité, apostolat...). Dans cette logique, les biens dont elles acquièrent la propriété peuvent être qualifiés de «non ecclésiastiques», «ecclésiaux», «ecclésiaux privés», etc.<sup>37</sup>.

<sup>37</sup>. A ce sujet, nous avons proposé les nuances suivantes: 1.°) la catégorie des biens *ecclésiastiques* est réservée par le c. 1257 aux biens temporels appartenant à une personne juridique publique de l'Église ; 2.°) les autres biens temporels, exclus par le législateur du patrimoine ecclésiastique, sont soit les biens *ecclésiaux privés*, lorsqu'ils appartiennent à des entités (associations ou fondations) ayant la personnalité juridique ecclésiastique privée ou, à tout le moins, la *recognitio* de leurs statuts, qui les fait pour ainsi dire basculer de la sphère personnelle ou familiale dans le domaine ecclésial, soit les biens *privés*, tout court, des fidèles. Cette analyse (développée dans J.-P. SCHOUPPE, *Elementi...*, o. c., pp. 36-40) s'inspire de M. LÓPEZ ALARCÓN, *Sub can. 1257, Comentario exegético...*, o. c. Elle se différencie de la position qui consiste à distinguer entre biens ecclésiastiques *au sens large* et *au sens strict* telle que la soutient Aznar (cf. F. R. AZNAR GIL, *La administración...*, o. c., pp. 53-54), laquelle n'est pas sans conséquences sur le régime juridique applicable aux biens, dans la mesure où les titulaires de biens qui ne sont pas des personnes juridiques publiques risquent de se voir appliquer à tort des exigences administratives réservées aux biens des personnes juridiques publiques au sens du c. 1257. C'est le cas, par exemple, des exigences prévues au c. 1295 qui, aux yeux de Aznar, concernent toutes les personnes juridiques (cf. *ibid.*, pp. 427 et s.). La solution que nous préconisons ne se base pas, comme chez le canoniste de Salamanque, sur un *genre ecclésiastique*, au sein duquel on distinguerait un

Ces différentes appellations forgées par la doctrine soulignent la différence de régime applicable: contrairement aux biens ecclésiastiques qui sont régis par les normes du Livre V et seulement subsidiairement par les statuts propres, les biens ecclésiaux (ou non ecclésiastiques) sont prioritairement régis par les statuts propres de ces personnes juridiques privées, les canons du Livre V n'étant appliqués qu'en second lieu, sauf autre disposition expresse (cf. c. 1257 § 2). On ne perdra pas de vue que la présente distinction entre personnes juridiques publiques et privées ne concerne que le droit canonique latin<sup>38</sup>.

Pour bien saisir les perspectives pleines de promesses qu'offre le développement d'entités les plus diverses, qu'elles soient canoniques ou civiles, avec ou sans personnalité juridique, il importe de rappeler le vaste panorama d'initiatives que le Concile a tenu à laisser à l'ingéniosité des fidèles, en particulier des laïcs<sup>39</sup>. Dans le domaine des biens temporels, l'Église encourage

sens large et un sens strict, mais elle s'articule sur un *genre ecclésial*, au sein duquel il y a lieu de distinguer deux espèces de biens: les biens *ecclésiastiques* (c'est-à-dire ecclésiaux publics) d'une part, et les biens *ecclésiaux privés* de l'autre, ce qui délimite nettement les biens sous régime administratif selon le critère du c. 1257. Quant aux biens des particuliers et des entités n'ayant pas fait l'objet d'une *recognitio*, ils demeurent des biens *privés*. Cette terminologie nous semble parfaitement compatible avec d'autres classifications suggérées dans la doctrine qui, rentrant moins dans le détail, distinguent simplement les biens *ecclésiastiques* des biens *ecclésiaux* (ainsi, entre autres, V. DE PAOLIS, *I beni temporali...*, o. c., p. 72; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Bienes temporales y misión de la Iglesia*, in Collectif, *Manual de Derecho canónico*, Pampelune, 1988, p. 657). Pour une présentation récente du concept et du régime des biens ecclésiastiques, voir J. MIÑAMBRES, *I beni ecclesiastici: nozione, regime giuridico e potere episcopale (cann. 1257-1258)*, in Collectif, *I beni temporali della Chiesa*, o. c., pp. 7-20.

<sup>38</sup>. L'Orient chrétien n'ayant pas jugé nécessaire d'introduire la possibilité de constituer des personnes juridiques privées (cf. *Nuntia* 13 (1981), pp. 4-5 et 18 (1984), pp. 11-12), le CCEO a adopté la même solution que le CIC 1917, à savoir toutes les personnes juridiques ecclésiastiques sont publiques (cf. c. 573 § 2).

<sup>39</sup>. Ainsi le n. 20 du décret *Presbyterorum Ordinis*: «faire le nécessaire pour assurer aux prêtres un niveau de vie suffisant et digne est, à proprement parler, une obligation pour tous les chrétiens». Il s'agit d'appels à la

les laïcs à prendre conscience que c'est surtout sur eux que repose le poids de son autofinancement. Elle les invite à assumer leur responsabilité de manière opportune, sans attendre que les solutions soient dictées à l'avance ni que la mise en oeuvre de celles-ci soit nécessairement commandée par la hiérarchie. En raison de leur mentalité séculière, les laïcs seront naturellement portés à ne pas se cantonner aux possibilités offertes par le droit canonique et à créer ou à promouvoir des entités civiles (associations sans but de lucre, fondations, ou autres figures juridiques semblables), selon les données juridiques spatio-temporelles. C'est pourquoi on pourrait en conclure qu'au devoir de contribution économique incombant aux fidèles correspond une obligation de la part de l'Église de laisser à ceux-ci une certaine liberté d'appréciation quant aux modalités concrètes d'exécution. De ce point de vue, on pourrait parler d'un *droit* des fidèles à une certaine autonomie et liberté de choix dans la prise en charge des besoins et dans la réponse aux attentes des autorités ecclésiastiques en la matière.

Sur la base de ces prémisses il y a lieu d'aborder un aspect relatif au canon 222 § 1 qui autrement risque de rester dans l'ombre: des fidèles pourraient avoir intérêt à se prévaloir des dons effectués à des entités *civiles* créées pour le soutien financier d'institutions ecclésiastiques pour ne plus devoir soutenir financièrement l'Église. Il n'est pas rare, en effet, que des institutions civiles de ce genre servent à financer des personnes juridiques canoniques, car il s'agit souvent de la manière la plus efficace de s'organiser dans le cadre du droit civil ecclésiastique en vigueur. Une double question se pose alors: d'une part, les contributions

responsabilité des fidèles, sans que soient précisées les modalités de collaboration. On en conclura la volonté de leur laisser un véritable espace de liberté. De même, les décrets *Ad Gentes* (n. 36) et *Apostolicam Actuositatem* (nos 10 et 21) invitent les fidèles à collaborer avec les associations et les missions, ce qui peut comporter un soutien financier («une aide matérielle voire même un concours personnel»), mais c'est à leur sens de l'initiative, dans le respect de leur liberté, sans directives et solutions concrètes, que l'appel est lancé.

faites par le biais d'une entité civile ont-elles une valeur au regard du canon 222 § 1? D'autre part, en cas de réponse positive, y a-t-il lieu une différence selon que la personne juridique canonique bénéficiaire d'une telle contribution est publique ou privée?

Les contributions financières que des fidèles effectuent au plan civil en vue de venir en aide aux besoins de personnes juridiques *publiques* ecclésiastiques peuvent être considérées comme une subvention aux besoins de l'Église tout aussi valable que celles qui ont lieu au plan ecclésial, telles que la constitution d'une fondation pieuse ou n'importe quelle autre volonté pieuse. Si l'interprétation proposée est correcte, il s'ensuit que les contributions effectuées par l'intermédiaire d'associations civiles méritent non seulement le respect des autorités ecclésiastiques mais aussi leur reconnaissance comme modalité d'accomplissement du devoir indiqué au canon 222 § 1.

Lorsque l'entité canonique bénéficiant de ce procédé est une personne juridique *privée*, la réponse affirmative ne semble pas de mise, car elle s'opposerait à l'assimilation déjà indiquée entre l'Église et toute personne juridique *publique* en matière patrimoniale, établie au canon 1258. Une extension de cette assimilation légale à l'encontre dudit canon ne se présume pas. Le choix du législateur trahit une conception nettement «publiciste» des personnes juridiques. On comprend son souci d'assurer le financement de *tous* les buts qui importent au bon fonctionnement de l'Église, ce qui peut paraître moins évident dans la mesure où les fidèles pourraient se limiter à soutenir financièrement l'une ou l'autre personne juridique privée de leur choix. Précisons toutefois qu'aucune raison fondamentale ne devrait empêcher le législateur de modifier le texte du canon en vue d'étendre expressément cette assimilation aux personnes juridiques privées, voire à toute entité ayant fait l'objet de la *recognitio*. C'est d'autant plus vrai que le risque de déséquilibre dans le financement de *toutes* les fins ecclésiales, auquel nous venons de faire allusion, pourrait être corrigé par la promulgation de normes du droit particulier. Les fidèles trouveraient sans doute dans un tel

élargissement de la notion de «subvention aux besoins de l'Église» une confirmation de l'encouragement conciliaire à prendre des initiatives apostoliques et caritatives.

Nous avons posé le principe selon lequel, dans l'état actuel du droit, seules les contributions effectuées au profit d'une personne juridique *publique* de l'Église, soit directement, soit par le biais d'une autre entité (y compris de nature civile), entrent en ligne de compte dans le cadre du canon 222 § 1. Il revient à présent de se pencher sur la *portée* des offrandes prises en considération: ces dernières sont-elles de nature à *éteindre* la dette, ne fût-ce que pendant un certain laps de temps, ou seulement à la *diminuer*? S'agissant d'une question peu traitée, il nous a paru intéressant de nous tourner vers le droit particulier, afin d'y récolter quelques éléments de réponse.

### 3. *L'éclairage des normes complémentaires au Code*

Dans la mesure où la Conférence des Évêques concernée a édicté une norme complémentaire à ce sujet, il faudra partir de ce prescrit normatif. De fait, le canon 1262 a fait l'objet de nombreuses normes: on en dénombrerait déjà 37 en 1989<sup>40</sup>. Notre propos n'est pas d'en fournir un compte rendu exhaustif ni systématique<sup>41</sup>, mais plutôt d'y relever des éléments qui peuvent s'avérer utiles pour préciser la portée du canon 222 § 1. On examinera successivement la «*relevance*» de l'identité du destinataire ecclésial final (son statut de personne juridique publique), la qualité juridique personnelle du fidèle qui est «sujet passif» de l'obligation contributive, ainsi qu'un certain nombre de paramètres supplémentaires relatifs à la capacité contributive et au montant

<sup>40</sup>. On se base ici sur les données figurant dans J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Milan, 1990.

<sup>41</sup>. À cet effet, voir F. R. AZNAR GIL, *La administración...*, o. c., pp. 118-125.

de la contribution effectuée. Les termes que nous avons indiqués en italique serviront directement à étayer notre argumentation. Passons en revue ces différents aspects:

La Colombie<sup>42</sup> prévoit la possibilité pour les *personnes juridiques publiques* d'obtenir des fonds moyennant une préalable information sur les activités qu'elles comptent réaliser, adressée à l'Ordinaire du lieu.

Malte<sup>43</sup> insiste sur la nécessité de soutenir l'Église *aux trois niveaux* d'insertion de chaque fidèle: communauté paroissiale, diocèse, Église universelle.

Au Bénin<sup>44</sup> la contribution pourra «consister en espèces monétaires, en dons *en nature* et en *prestation volontaire de travail*»; «le denier du culte est demandé à tous les fidèles, mais diversement»; ainsi, l'on demande à ceux qui exercent une activité rentable de payer «au moins l'équivalent de trois journées de travail par an, suivant les catégories». La détermination des catégories de fidèles, des montants et des modalités d'acquittement peut avoir lieu «à partir de l'avis du presbyterium».

Au Rwanda<sup>45</sup>, en revanche, les catégories ainsi que les montants sont déjà déterminés par la Conférence des Évêques, qui prévoit que les *pauvres sont exemptés, en tout ou en partie*.

Enfin, l'Inde<sup>46</sup> prend en compte la situation économique de la *famille*.

1.°) *Un destinataire final assimilé à l'Église* — Nous avons déjà signalé que, dans l'état actuel du canon 1258, il y a lieu de retenir uniquement les contributions dont le bénéficiaire ultime est une personne juridique *publique*, car l'assimilation légale à l'Église n'englobe pas les personnes privées. Nous en trouvons une application dans la norme de la Conférence des Évêques de

42. Cf. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione...*, o. c, p. 203.

43. Cf. *ibid.*, p. 443.

44. *Ibid.*, pp. 741-742.

45. Cf. *ibid.*, pp. 753-754.

46. Cf. *ibid.*, p. 348.

Colombie. Notons toutefois qu'en l'espèce, il ne s'agit pas seulement d'admettre que les fidèles soutenant une personne juridique publique remplissent leur devoir d'aide économique envers l'Église, mais on y accepte que ladite entité puisse bénéficier d'un certain pourcentage de l'argent récolté par la Conférence des Évêques colombiens; c'est pourquoi l'octroi de cet avantage est assorti d'une condition d'information à l'Ordinaire du lieu.

Ceci dit, au cas où le législateur canonique déciderait d'élargir ladite assimilation de façon à englober aussi les contributions effectuées en faveur de toute personne juridique canonique, il faudrait encore se demander si elle est compatible avec la *ratio* du canon 222 § 1, qui consiste à soutenir trois fins prioritaires. Chaque fidèle est-il censé financer les *trois* objectifs ou lui suffit-il de contribuer à l'un ou l'autre d'entre eux? Ainsi, dans l'hypothèse où, mû par un motif apostolique (qui est aussi de la charité), quelqu'un souhaiterait concentrer son soutien financier au profit d'une école privée et, par conséquent, s'abstiendrait de coopérer aux nécessités du culte et de ses ministres, serait-il considéré comme ayant satisfait à son devoir d'aide économique envers l'Église? S'il ne semble pas requis que chacun contribue personnellement aux trois fins<sup>47</sup>, l'on peut considérer qu'il serait en revanche souhaitable que chacun coopère —pour reprendre l'expression maltaise— «aux trois niveaux» où il s'insère dans la communauté ecclésiale, étant donné qu'il est supposé bénéficier d'une manière ou d'une autre de sa paroisse, de son diocèse et de l'Église universelle. Il sera donc nécessaire de renvoyer chaque

<sup>47</sup>. D'autant que les trois finalités principales ne sont ni classées entre elles selon un ordre de priorité ni exhaustives des fins ecclésiales qui justifient la possession de biens temporels (voir, entre autres, M. LÓPEZ ALARCÓN, *Sub can. 1254*, in *Comentario exegético...*, o. c., IV/1; J.-Cl. PÉRISSET, *Les biens temporels...*, o. c., pp. 35 et s.; F. R. AZNAR GIL, *La administración...*, o. c., pp. 79-80).



fidèle aux normes du droit particulier, lequel devra aussi tenir compte des éléments qu'il nous reste à aborder.

2.°) *La condition juridique personnelle* — Même si le droit-devoir examiné concerne l'ensemble des fidèles, il tombe sous le sens que l'essentiel de la responsabilité de l'autofinancement repose sur les *laïcs* qui, outre leur générosité personnelle, pourront tirer parti de leur expérience et de leur position séculière, en particulier de leurs relations professionnelles, économiques et sociales, pour rechercher des fonds destinés à couvrir les nécessités de l'Église et des diverses initiatives personnelles qu'ils promeuvent<sup>48</sup>. Il n'en ira pas tout à fait de même pour les prêtres et des religieux, ce qui ne devrait toutefois pas les empêcher de jouer aussi un rôle certain dans ce domaine. Nonobstant leur situation habituelle de destinataires de la générosité des fidèles, les *clercs* sont tenus par une obligation morale de pratiquer le détachement par rapport aux biens de ce monde et à éviter un éventuel excédent de rémunération. Le canon 282 § 2 les invite à affecter «volontiers au bien de l'Église et aux oeuvres de charité l'excédent de ce qu'ils reçoivent à l'occasion de l'exercice de leur office ecclésiastique, après avoir pourvu à leur honnête subsistance et à l'accomplissement de tous les devoirs de leur propre état». Quant aux membres des *instituts religieux*, ils sont non seulement concernés personnellement par le vœu de pauvreté, qui les engage à vivre de manière particulière l'imitation du Christ qui s'est fait pauvre pour nous (cf. c. 600), mais ils sont aussi invités, au plan collectif, à éviter «toute apparence de luxe, gain excessif et accumulation de biens» (c. 64 § 2) ainsi qu'à «porter un témoignage en quelque sorte collectif de charité et de pauvreté, et, selon leurs moyens, de subvenir aux besoins de l'Église et au soutien des pauvres, en prélevant sur leurs propres biens» (c. 640). Tant dans l'élaboration des catégories de fidèles visées par des collectes ou par des impôts que dans la fixation d'un

<sup>48</sup>. Cf. A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Église*, Paris, 1980, pp. 201-203.

montant éventuel, le droit particulier devra donc tenir compte des données spécifiques liées à la condition juridique personnelle.

3.°) *La valeur de la subvention effectuée et la capacité contributive* — Le montant des dons effectués constituera un critère d'appréciation particulièrement important dans les hypothèses de contributions concrètes qui peuvent être demandées ou exigées. À ce propos, on pourrait aussi prendre en considération les éventuelles contributions en nature, ou encore celles qui ont été réalisées par des fidèles sous la forme d'une prestation de service, solution constatée au Bénin. L'on imagine mal l'Église insister auprès des fidèles qui estiment avoir déjà fait suffisamment la preuve de leur générosité de diverses manières, y compris par leur service ou par des dons en nature. Ceci vaut à plus forte raison pour les pauvres. Vis-à-vis de ces derniers, la communauté ecclésiale est appelée à faire preuve d'une extrême sensibilité qui, en matière patrimoniale, se manifeste on ne peut plus clairement à propos des offrandes demandées à l'occasion de la célébration eucharistique (cf. c. 945 § 2) et des funérailles (cf. c. 1181): l'aspect financier ne se transforme jamais en une condition *sine qua non* du service ecclésial, tout spécialement lorsqu'il risquerait d'avoir une incidence sur le salut des âmes. L'option préférentielle pour les pauvres, trait caractéristique de l'Église, doit se traduire au plan canonique par ce genre d'attitudes compréhensives et flexibles à l'égard des plus démunis parmi les fidèles.

Une telle lecture du canon 222 § 1 peut paraître d'autant plus justifiée que le législateur lui a ajouté le § 2 suivant: «ils sont aussi tenus par l'obligation de promouvoir la justice sociale et encore, se souvenant du commandement du Seigneur, de secourir les pauvres sur leurs revenus personnels». L'obligation exprimée dans ce paragraphe (qui, malgré sa place sous ce titre-ci, n'est pas propre aux fidèles et ne figurait pas dans le projet de Loi Fondamentale<sup>49</sup>) ne justifie-t-elle pas son ajout dans le canon par le rôle

<sup>49</sup>. Le devoir des fidèles énoncé au § 2 du c. 222 trouve son origine au c. 38 du Schema *De Populo Dei*, de 1977.

herméneutique qu'elle est appelée à jouer vis-à-vis du § 1 de cette disposition? Cela signifierait que la dette envers l'Église de la part des fidèles qui se trouvent eux-mêmes dans le besoin devrait être couverte par la solidarité des chrétiens plus fortunés. C'est en effet au sein même de la communauté ecclésiale que doit commencer la promotion de la justice sociale. Celle-ci devrait pouvoir conduire, le cas échéant, à une exemption totale du devoir d'aide économique à l'Église, solution envisagée dans la norme susmentionnée du Rwanda<sup>50</sup>.

Mais cette conclusion pose à son tour la question de savoir quel est le seuil de la capacité contributive et de la pauvreté qui doit être retenu. Le seul critère de la valeur de la subvention effectuée peut amener à de fausses conclusions quant à la capacité contributive d'un fidèle, si l'on omet de la resituer dans son contexte. Tenir compte de ces données suppose que l'on connaisse, au moins approximativement, le niveau des revenus ainsi que les éventuelles charges familiales à assumer. La prise en compte de la dimension familiale, que nous avons rencontrée en Inde, nous rappelle le critère «*uniuscuiusque facultatem et status familiæ*»<sup>51</sup> qui, bien qu'il figurait dans le schéma de 1977, n'a pas été repris dans la formulation définitive du canon.

Ces considérations inspirées des normes complémentaires nous ont permis de cerner plus nettement le concept de subvention aux nécessités de l'Église. Il nous faut encore revenir sur la question des apports effectués par l'intermédiaire d'une entité civile, afin d'en approfondir certains aspects.

#### 4. *L'incidence canonique des contributions effectuées au*

<sup>50</sup>. La dimension de communion ecclésiale se retrouve, au plan patrimonial, dans la recherche de structures de solidarité tant entre paroisses qu'entre diocèses, et même entre provinces et régions ecclésiastiques (cf. c. 1274), de même qu'entre instituts religieux au niveau national et international.

<sup>51</sup>. Canon 29 du schéma *De Populo Dei*. Voir, dans le même sens, J. H. PROVOST, *Sub can. 222 § 1*, dans *The Code of Canon Law*, New-York, 1985.

*plan civil*

Les réflexions précédentes nous ont amené à conclure à la

convenance de prendre en considération l'ensemble des offrandes ou prestations faites au profit de toute personne juridique *publique*, sans exclure toutefois une éventuelle évolution du droit sur ce point. À ce stade-ci, ce sont les modalités concrètes de ce genre de contributions effectuées au plan *civil*, qui retiendront notre attention. Dans le cadre du canon 222 § 1, entreront en ligne de compte non seulement les offrandes faites de cette façon au profit de toute personne juridique publique de l'Église, mais aussi les modalités de financement du culte prévues par le droit étatique: on songe essentiellement au paiement d'un impôt ecclésiastique et aux donations fiscalement déductibles. À notre avis, en effet, il ne faut pas prendre uniquement en compte l'aide fournie au plan ecclésial sous une forme strictement établie (par exemple, un pourcentage minimum des revenus à donner lors d'une collecte programmée par la Conférence des Évêques). Il faut prendre en considération la contribution globale que chaque fidèle apporte à l'Église en faisant usage de sa liberté et de son autonomie. Rappelons toutefois qu'il faudra tenir compte des normes de droit canonique particulier qui, comme nous l'avons signalé, peuvent établir une solution différente. Ce qui vient d'être dit à propos des fidèles vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour les personnes juridiques ecclésiastiques, qui ne se trouvent pas toujours du côté des bénéficiaires, mais peuvent se transformer en «sujets passifs» visés par des éventuels impôts diocésains. De fait, nous aurons l'occasion de montrer que le législateur témoigne à leur égard d'un sens de l'équité décelable aussi bien dans les caractéristiques communes aux trois types d'impôts envisagés par le Code de 1983 que dans les normes propres à chacun d'entre eux (cf. cc. 1263 et 264 § 2) <sup>52</sup>.

Par ailleurs, l'observation des rapports Église-État révèle une gamme de situations extrêmement variées, qu'il ne serait pas possible de restituer dans le cadre de cette étude. Il se peut, par

<sup>52</sup>. Voir *infra* III, 2.

exemple, que tout en ayant affirmé le principe de la séparation d'avec les Églises, un État se montre dans les faits non seulement tolérant mais même coopératif<sup>53</sup>. L'histoire nous rappelle aussi la méfiance que le pouvoir étatique a souvent témoignée à l'égard des libéralités effectuées par personnes interposées au profit d'institutions catholiques. D'où la naissance d'un climat de relative méfiance envers l'Église, soupçonnée de vouloir favoriser une stratégie de la «mainmorte» par le biais du système héréditaire, alors que, dans bien des cas, c'est précisément l'autorité civile qui, par son refus d'accorder la personnalité juridique à ces institutions, les contraignait à de telles pratiques. Certaines dispositions inspirées par une crainte analogue sont encore décelables dans certains droits civils, notamment l'interdiction des substitutions fiduciaires en faveur de l'Église<sup>54</sup>. Ne serait-il pas dès lors souhaitable de rendre inutiles de telles pratiques, en facilitant aux entités ecclésiales bénéficiaires de volontés pieuses l'accès à une pleine capacité patrimoniale et à la personnalité juridique civile?

Il n'est pas rare que des États se refusant à reconnaître tout effet civil à la personnalité juridique canonique concèdent la

53. Pour une illustration de cette coopération malgré la séparation en matière de lieux de culte en France, voir J. GAUDEMET, *Propriétaire et affectataire. Le statut juridique des lieux de culte dans un régime de séparation*, in Collectif, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Madrid, 1989, pp. 793-807.

54. Par exemple, l'art. 896 du Code civil de Napoléon interdit de telles substitutions en faveur de l'Église, alors qu'elle les autorise au profit des descendants des enfants, ce qui expose le fidèle désireux d'exercer la liberté que lui reconnaît le droit canonique, conformément au droit naturel, à un litige éventuel au plan étatique pouvant conduire à la déclaration de la nullité de l'acte en question. On notera que ce genre de manque d'harmonisation entre les deux ordres juridiques est susceptible de porter atteinte à la liberté des fidèles de subvenir aux besoins de l'Église et mériterait une solution dans le cadre de la collaboration entre l'Église et l'État qui correspond mieux à notre époque. Il conviendrait de supprimer l'utilité de substitutions en faveur de l'Église en permettant à toutes les entités ecclésiastiques d'obtenir la personnalité juridique civile, ce qui semble mieux résolu en Belgique (où le statut d'association sans but lucratif est d'accès très aisé) qu'en France où subsiste le régime encore limitatif des associations diocésaines.

personnification civile aux entités ecclésiales qui en font la demande (nous parlons ici de personnes juridiques publiques telles que les diocèses, paroisses, instituts religieux, etc.) ou, du moins, à un certain nombre d'entre elles (par exemple, en France, la personnalité juridique civile n'est reconnue qu'au niveau des associations diocésaines et pas au niveau des paroisses, ce qui semble laisse subsister pour celles-ci l'hypothèse de pratiques de substitution<sup>55</sup>). Lorsqu'elles en ont la possibilité, les institutions ecclésiales organisent volontiers leur financement au plan civil, en mettant à profit les voies et moyens que le droit séculier autorise. La transparence de leurs ressources financières —en soi tout à fait souhaitable et, d'ailleurs, de plus en plus exigée par les autorités étatiques— sera alors fonction du degré de liberté accordé par l'État dans l'accès à la personnification civile et à la pleine capacité patrimoniale<sup>56</sup>, ainsi qu'à la reconnaissance ou non aux citoyens de la faculté de soutenir le culte de leur choix. Cette dernière liberté, que le droit canonique revendique pour les fidèles (cf. c. 1261 § 1), constitue une dimension concrète de la liberté religieuse, à laquelle l'État est tenu en raison de son devoir de veiller au droit fondamental de liberté religieuse ainsi qu'au bien commun.

Enfin, il faut encore souligner un aspect complémentaire de la question. Une fois qu'il s'est acquitté du devoir juridique déterminé par l'autorité ecclésiastique compétente, le fidèle n'a plus de

<sup>55</sup>. «Par autodiscipline catholique, chaque paroisse catholique s'est dorénavant abstenue de fonder une association culturelle, par exemple en évitant de déclarer en association son conseil paroissial ou encore son conseil économique» (B. JEUFFROY-F. TRICARD (éd.), *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence*, Paris, 1996, pp. 302-303).

<sup>56</sup>. À ce propos, le droit italien a mis fin à un anachronisme qui existait à l'égard des «enti ecclesiastici» : en vertu de l'art. 13 de la Loi du 15 mai 1997, n. 127, lesdites entités sont affranchies de l'autorisation requise pour pouvoir acquérir des biens, en particulier pour ce qui est de l'acquisition d'immeubles et l'acceptation de donations, testaments et legs de la part de personnes juridiques, associations et fondations.

véritable obligation de contribuer davantage sur ce plan-là. Néanmoins, l'acquittement du strict devoir n'épuise pas sa responsabilité économique dans le domaine des initiatives apostoliques qu'il est appelé à prendre dans le cadre du canon 216, et qui peuvent comporter un volet financier librement assumé<sup>57</sup>.

### III. L'AUTOFINANCEMENT ECCLÉSIAL

Du point de vue de la technique canonique, trois voies d'autofinancement pourraient théoriquement être suivies: le système bénéficial, l'impôt diocésain et le denier du culte. En réalité, compte tenu des aspects ecclésiologiques et pastoraux de la question, seule cette troisième hypothèse, avec ses diverses modalités, constitue aujourd'hui une solution viable pour l'autofinancement purement ecclésial<sup>58</sup>.

#### 1. *Le système bénéficial*

L'essence du système bénéficial consiste à destiner les rentes d'un ensemble de biens (à l'origine il s'agissait d'immeubles) à la rémunération du titulaire d'un office canonique. Le Concile Vatican II a souhaité l'abandon de ce système pluriséculaire, inégalement pratiqué dans le monde, entre autres, parce qu'il suppose la propriété préalable de biens susceptibles de produire des rentes, ce qui est évidemment loin d'être toujours le cas. Alors que le Code de 1917 consacrait de nombreuses dispositions à cette matière très technique, le CIC de 1983 n'en compte plus

<sup>57</sup>. Cf. L. NAVARRO, *L'acquisto...*, o. c., p. 43.

<sup>58</sup>. Concernant les normes canoniques sur le financement ecclésial, DE PAOLIS *I beni temporali della Chiesa...*, o. c., pp. 101 et s.; J.-Cl. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église. Commentaire au Code de droit canonique. Livre V*, Paris, 1996; J.-P. SCHOUPPE, *Elementi...*, o. c., spécialement pp. 81 s.; ainsi que les commentaires de D. TIRAPU et de J. M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA dans le *Comentario exegetico...*, vol. IV/1, o. c., pp. 65-103 et 174-219.



qu'une seule. C'est le canon 1272, qui précisément invite les Conférences des évêques concernées à pourvoir au remplacement du système bénéficial, en remettant les revenus de ces bénéfices et, si possible, le capital lui-même à l'Institut pour la rémunération du clergé, dont l'érection est préconisée là où elle s'avère nécessaire (cf. c. 1274 § 1)<sup>59</sup>. Cette solution, qui présentait notamment de nombreux inconvénients pastoraux, est donc à écarter définitivement<sup>60</sup>.

## 2. *L'impôt diocésain*

La possibilité de lever un impôt diocésain, que le CIC de 1917 prévoyait<sup>61</sup>, n'a pas disparu dans le Code de 1983, où il est question d'impôts ordinaire, extraordinaire et pour le séminaire<sup>62</sup>. Encore faut-il se demander si une telle solution est applicable, de manière durable et efficiente, à la rémunération du clergé et aux autres nécessités vitales de l'Église. L'insistance du Concile Vatican II sur la priorité qu'il convient de donner à la participation libre et responsable des fidèles aux besoins de l'Église ne laisse guère de doute. Au point que même l'impôt dit «ordinaire», qui affecte les personnes juridiques publiques soumises au gouvernement de l'évêque (cf. c. 1263), doit, en dépit de son

<sup>59</sup>. Toujours dans la mesure où elles s'avèrent nécessaires, d'autres structures de solidarité sont préconisées afin de pourvoir solidairement, y compris au niveau interdiocésain, aux principaux autres besoins matériels: l'Institut pour la prévoyance sociale du clergé ainsi qu'un Fonds commun diocésain pour les autres nécessités (cf. c. 1274 §§ 2-3).

<sup>60</sup>. Cf. V. DE PAOLIS, *Il sistema beneficiale ed il suo superamento. Dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, in Collectif, *Il sostentamento del clero nella legislazione canonica e concordataria italiana*, Cité du Vatican, 1993, pp. 21 et s.; V. DE REINA, *El sistema beneficiale*, Pampelune, 1965.

<sup>61</sup>. Cf. A. MAURO, *De Ecclesiae tributorum iure in vigente disciplina*, Rome, 1966.

<sup>62</sup>. Cf. M. D. CEBRÍA GARCÍA, *Los tributos en el ordenamiento canónico. Su praxis*, in *Escritos en honor de Javier Hervada*, vol. spécial de «Ius Canonicum» (1999), pp. 445-458.

appellation, être considéré comme un moyen «extraordinaire»<sup>63</sup>. Cela n'empêche nullement d'envisager la levée de tels tributs, en dernier recours, avec parcimonie et équité. Le sens de l'équité canonique est repérable dans les caractéristiques communes aux trois types d'impôts<sup>64</sup>. Ceux-ci doivent être établis par l'évêque diocésain, viser une catégorie générale et abstraite de contribuables, demeurer dans le domaine diocésain à tous les points de vue (finalité, contribuables, établissement et perception), frapper uniquement les revenus (on exclut ainsi les impôts sur le patrimoine) et, finalement, faire l'objet d'une évaluation *prudente et équitable*. Ce dernier point, en invitant l'autorité compétente à prendre en considération à la fois les besoins réels du diocèse et l'effective capacité contributive des sujets, réserve à l'équité un rôle majeur.

Un même souci d'équité se retrouve dans les dispositions relatives à *chacun des impôts* envisagés. Ainsi, le c. 1263 prévoit la possibilité pour l'évêque de lever un impôt *ordinaire* pour les besoins du diocèse. Outre quelques exigences d'ordre procédural répondant à un souci synodal et soulignant le caractère exceptionnel que revêt ce type de contribution, ledit canon précise que cet impôt concerne uniquement les «personnes juridiques publiques soumises» au gouvernement de l'Évêque diocésain et qu'il doit rester «modéré, proportionnel à leurs revenus». La même disposition stipule ensuite que l'impôt *extraordinaire*, visant les «autres personnes physiques et juridiques»<sup>65</sup>, doit lui aussi être

<sup>63</sup>. Cf. *Communicationes* 16 (1984), p. 30.

<sup>64</sup>. Cf. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Bienes temporales...*, o. c., p. 661.

<sup>65</sup>. À ce sujet, nous avons signalé (cf. J.-P. SCHOUPPE, *Elementi...*, o. c., p. 117-119) qu'il serait opportun de donner une interprétation authentique de ce canon qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, afin de préciser quels sont les sujets passifs de l'impôt extraordinaire: il y a, en effet, différentes manières d'articuler et, dès lors, d'interpréter les expressions «autres personnes physiques et juridiques» et «aux mêmes conditions». De même que le Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs est déjà intervenu à propos du c. 1265 et a ainsi précisé la notion d'impôt ordinaire sur le point concret de savoir quelles personnes juridiques devaient être considérées comme *soumises*

«modéré» et, en outre, subordonné qu'il est à l'existence d'une «grave nécessité», il ne peut être établi de manière durable. Enfin, l'impôt *pour le séminaire* a ceci de particulier qu'il a pour sujets «les personnes juridiques ecclésiastiques même privées qui ont leur siège dans le diocèse». Toutefois, le § 2 du c. 264, outre le rappel de critères généraux d'équité (contribution «générale, proportionnée aux revenus de ceux qui y sont soumis et fixée selon les besoins du séminaire») prévoit une exonération des personnes juridiques ecclésiastiques qui vivraient des seules aumônes ou qui posséderaient actuellement un collège de professeurs ou d'étudiants ayant pour but de promouvoir le bien commun ecclésial. Ces critères d'application mettent en relief le souci de protéger deux catégories de sujets: d'une part, les entités les plus pauvres (dans ce cas, les ordres mendiants) et, d'autre part, les personnes juridiques qui collaborent déjà à une finalité semblable à celle que vise le tribut pour le séminaire (celles qui fournissent déjà l'effort de faire fonctionner un centre d'enseignement aux caractéristiques susmentionnées).

En ce qui concerne le canon 222 § 1, il faut donc constater que seul l'impôt extraordinaire peut concerner des personnes physiques: il est, dès lors, le seul impôt canonique qui puisse entrer en ligne de compte, à titre exceptionnel, comme modalité d'accomplissement du devoir *des fidèles* de subvenir aux besoins de l'Église.

Après avoir évoqué l'impôt, sans nous attarder sur le pouvoir d'imposer des taxes (en contrepartie de services administratifs ou judiciaires rendus aux fidèles), nous nous pencherons à présent

au gouvernement de l'Évêque diocésain. À ce propos, si la réponse a permis d'établir que ne sont pas assujetties les écoles externes des instituts religieux de droit pontifical, elle laisse néanmoins quelques zones d'ombre (cf. V. DE PAOLIS, *Adnotatio ad Responsum authenticum circa can. 1265*, in «Periodica» 80 (1991), pp. 108-127; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Nota alla risposta del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi del 24 gennaio 1989*, in «Ius Ecclesiae» 2 (1990), pp. 350-351; J. MIRAS, *Comentario a las respuestas de la C. P. para la interpretación auténtica del CIC, 20.5.1989*, in «Ius canonicum» 31 (1991), pp. 222-224).

sur les sources d'autofinancement qui remplacent le système bénéficiaire et sont préférées à l'impôt diocésain.

### 3. *Le denier du culte*

Par «denier du culte» on entend un système de financement qui repose sur la générosité des fidèles, comme c'était le cas dans l'Église primitive. Ce régime, en vigueur notamment en France<sup>66</sup> (sauf en Alsace-Moselle), comprend aussi des offrandes demandées lorsque les contributions spontanées sont insuffisantes. Tout en favorisant la solidarité et la communion ecclésiale, il ne semble pas pleinement satisfaisant, dans la mesure où il n'assure pas toujours en pratique un niveau de revenus suffisants pour que les ministres du culte puissent mener une vie digne et, par ailleurs, il rompt un équilibre dans les rapports entre l'Église et l'État, ce dernier profitant sans aucune contrepartie de l'utilité sociale résultant de l'action ecclésiale. De ce point de vue, il semble préférable que le denier du culte soit accompagné de certaines formes de coopération extra-ecclésiale. Quant à l'efficacité intrinsèque du système, certaines de ses indéniables insuffisances peuvent être atténuées. Dans les paroisses pauvres ou les régions moins peuplées, par exemple, on peut pallier le manque d'offrandes des fidèles en organisant au niveau diocésain ou au niveau interdiocésain la caisse commune de solidarité à laquelle nous avons déjà fait référence. Signalons par ailleurs que, même dans les pays où il existe un certain financement extra-ecclésial, celui-ci ne couvre généralement qu'une partie des besoins et ne dispense donc pas les fidèles de certains efforts financiers. L'abandon du système bénéficiaire et le caractère extraordinaire de l'impôt diocésain ont comme conséquence immédiate de mettre

<sup>66</sup>. Cf. J. KERLEVEO, *L'Église catholique en régime français de séparation*, vol. III, Paris, 1962; J.-P. DURAND, *Droit public ecclésiastique et droit civil ecclésiastique français*, in Collectif, *Droit canonique*, 2e éd., Précis Dalloz, Paris, 1999, pp. 429 et s.; R. METZ, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle*, Paris, 1977, pp. 24 et s.

d'avantage en relief le devoir examiné, dont il y a lieu à présent de préciser brièvement les différentes modalités d'exercice.

Parmi les principales modalités d'autofinancement il y a lieu de mentionner les *offrandes volontaires*, c'est-à-dire celles qui ne répondent pas à une obligation juridique déterminée, qu'elles soient tout à fait spontanées ou trouvent leur origine dans une invitation ecclésiale. Sans qu'il règne toujours, d'une région à l'autre, une homogénéité terminologique à ce propos, signalons les offrandes *spontanées* (dons manuels, donations, testaments, legs...), celles qui sont *faites à l'occasion de services pastoraux* telles que la célébration des messes (cf. cc. 945-958)<sup>67</sup> et des funérailles (cf. c. 1181)<sup>68</sup>. Notons qu'étant donné le caractère volontaire de ces dernières offrandes, le Code a tenu à les distinguer soigneusement des taxes (cf. c. 1264, 2.°). Les ministres ne peuvent pas refuser l'administration d'un sacrement ou d'un sacramentel uniquement parce que le destinataire serait dépourvu des ressources nécessaires pour faire l'offrande prévue ou s'y refuserait pour un autre motif<sup>69</sup>. Ajoutons qu'à certaines conditions, les libéralités peuvent rentrer dans la catégorie canonique de «pieuses volontés», auxquelles le Titre IV du Livre V du Code (cc. 1299-1310) est consacré. On entend par là toute disposition de biens temporels en faveur d'une «cause pieuse». Pour prolonger ces volontés de manière durable dans le temps, on peut recourir à l'institut des «fondations pieuses», lesquelles

<sup>67</sup>. Cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Décret sur les messes pluri-intentionnelles*, 22 février 1991, in *AAS* 83 (1991), pp. 443-446, avec la note explicative de Mgr Agustoni, Secrétaire de la Congrégation, in «L'Osservatore Romano», 23 mars 1991, pp. 1 et 5. Voir aussi les commentaires doctrinaux, entre autres, T. RINCÓN-PÉREZ, *El decreto de la Congregación para el Clero sobre la acumulación de estipendios (22-II-1991)*, in «Ius canonicum» 31 (1991), pp. 627-656; P. GEFAELL, *A proposito del decreto sulle Messe plurintenzionali*, in «Ius Ecclesiae» 3 (1991), pp. 760-765.

<sup>68</sup>. Le c. 945 § 2 recommande vivement aux prêtres, «même s'il n'ont pas reçu d'offrande, de célébrer la Messe aux intentions des fidèles, surtout de ceux qui sont dans le besoin». De même, le c. 1181 rappelle l'obligation de veiller à ce que «les pauvres ne soient pas privés de funérailles convenables».

<sup>69</sup>. Cf. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Bienes temporales...*, o. c., p. 659.

peuvent être autonomes ou non<sup>70</sup>. Ce domaine spécifique de l'autofinancement ecclésial mériterait un développement particulier, non seulement en raison du rôle croissant qu'il est appelé à jouer dans la mesure où l'intervention de l'État diminue, mais aussi compte tenu de sa nécessaire adaptation aux réalités de nos sociétés pluralistes; or, cette mise à jour ne nous paraît pouvoir se faire valablement si l'on se limite à mettre du vin nouveau dans de vieilles outres...<sup>71</sup>.

<sup>70</sup>. Cf. J. TRASERA CUNILLERA, *Las fundaciones pías autónomas*, Barcelona, 1985; A. SOLS LUCÍA, *La fundación no autónoma en el actual CIC*, in «Revista española de Derecho canónico» 50 (1993), pp. 519-552.

<sup>71</sup>. La doctrine récente semble consciente du fait que le concept même de «pieuse volonté» doit être présenté autrement que ne le faisait la doctrine classique pour faire face aux circonstances d'un monde culturellement pluraliste et religieusement oecuménique. Mais la tendance consiste à élargir la notion pour tenir compte de réalités incontournables telles que la libéralité d'un athée ou d'un non-croyant (voir notamment J.-Cl. PÉRISSET, *Les biens temporels.. o. c.*, pp. 227-228), au risque d'aboutir à une contradiction avec un des postulats de base de la notion classique, à savoir qu'une volonté pieuse ne saurait être purement philanthropique. En effet, le concept traditionnel de la «pia voluntas» fait référence non seulement à la *destination objective* aux fins ecclésiales mais aussi à des *caractéristiques personnelles* de la part des donateurs: piété, charité chrétienne, intention surnaturelle (cf. par exemple G. VROMANT, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 3e éd. Bruxelles, 1953, p. 137; I. VISSER, *De solemnitatibus piarum voluntatum*, in «Apollinaris» 20 (1947), p. 65; J.J. RUBIO, *Concepto de causa pía en los juristas clásicos españoles (Estudio histórico-jurídico)*, in «Ius Canonicum» 25 (1985), pp. 145-154). Il semble bien que c'est uniquement lorsque le but poursuivi serait déjà surnaturel par sa nature que l'intention surnaturelle personnelle ne serait pas requise (cf. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milan, 1970, p. 427, n. 167). Or, de nos jours, tant l'existence de ces éléments subjectifs que leur évaluation impartiale peuvent poser problème. Il peut, dès lors, paraître souhaitable, soit, *de iure condendo*, de remplacer la qualification «pia» par une simple référence à la destination objective («in fines Ecclesiae») —solution qui avait déjà été proposée lors des travaux préparatoires du Code et qui ne s'est guère vu objecter que son manque de tradition (cf. *Communicationes* 12 (1980), pp. 428-429)—, soit de procéder à une nouvelle interprétation authentique du concept de «pia voluntas», qui ne contiendrait plus l'exigence des qualités subjectives. On pourrait alors considérer que dès qu'il s'agit d'une donation faite à une institution érigée ou approuvée par l'Église, cette volonté est présumée «pieuse» et est du ressort du droit canonique (dans ce sens, avec diverses nuances, et sans conclure à la nécessité d'une nouvelle interprétation

Enfin, mentionnons encore les offrandes *sur requête*: non seulement les *collectes ordinaires*, qui peuvent être réglées par la Conférence des évêques (cf. c. 1262) et organisées par l'évêque diocésain (cf. c. 1261 § 2), mais aussi les *collectes spéciales* — inexistantes dans le Code de 1917 — établies à l'initiative de l'Ordinaire du lieu (cf. c. 1266). Le législateur prévoit, en outre, expressément une collecte annuelle au profit des missions (cf. c. 791, 4.º) et une aide aux besoins du Siège apostolique, que chaque diocèse procurera selon ses ressources, éventuellement en organisant une quête pour cette finalité (cf. c. 1271). Ces collectes spéciales ne doivent pas être confondues avec les *quêtes*

authentique du concept, voir V. DE PAOLIS, *I beni temporali...*, o. c., p. 226; F.R. AZNAR GIL, *La administración...*, o. c., p. 219; J.M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, *Introducción au Titre IV (cc. 1299-1310), Comentario exegético...*, o. c., n. 5). On pourrait aussi se demander si un élargissement du concept aux offrandes d'un non-croyant ou d'un athée faisant preuve d'une générosité simplement humaine, ne serait-ce que par reconnaissance envers la dimension sociale des oeuvres ecclésiales, ne pourrait pas s'appuyer sur le laconisme du canon 1299, qui n'établit pas les éléments essentiels d'une cause pieuse. On ne perdra cependant pas de vue qu'une telle interprétation semble un peu forcée, étant donné que le c. 1299 § 1 reprend purement et simplement la formulation du c. 1513 § 1 du Code précédent (en remplaçant «ecclésiastique» par «canonique»), et par conséquent, recueille aussi la traditionnelle exclusion de la philanthropie ecclésiale. On ne peut donc pas trouver dans la concision de ce canon un indice de changement conceptuel, qui éviterait de tomber dans une contradiction. Néanmoins, l'évolution proposée, qui formellement n'irait pas *contra legem*, semble nécessaire pour que le droit canonique des libéralités reste adapté à la réalité et ne constitue pas un frein à l'autofinancement ecclésial souhaité. Par ailleurs, il faut également tenir compte du fait qu'un élargissement du concept de «cause pieuse», dans l'état actuel du Code, entraîne des conséquences juridiques non négligeables, puisque ladite qualification a pour effet de garantir au donateur une protection juridique quant à l'exécution de sa volonté, laquelle incombera à l'Ordinaire (cf. cc. 1300 et 1301). Des questions aussi délicates ne peuvent pas être laissées à l'improvisation ni à l'interprétation personnelle. Enfin, on notera que le souci de ne pas priver sans raison d'une telle garantie un fidèle (qui peut ne pas avoir d'intention surnaturelle) ou, plus largement, toute personne souhaitant soutenir l'Église, fait partie des considérations de justice et d'équité qui ont toujours caractérisé l'ordre canonique et qui, nous l'espérons, continueront à inspirer les canonistes: ce souci doit donc être pris en compte, à plus forte raison lorsqu'on entend privilégier l'autofinancement ecclésial à une époque frappée par la sécularisation.

*d'aumônes*, traditionnellement faites de vive voix ou de porte à porte par des religieux mendiants, lesquelles sont maintenues, tout en étant désormais soumises au pouvoir normatif de la Conférence des évêques englobant l'ensemble des quêtes (cf. c. 1265).

De la sorte se termine notre parcours des modalités de l'auto-financement ecclésial, qui, nous l'avons souligné, repose essentiellement sur les contributions volontaires des fidèles. L'effort qui sera demandé à ceux-ci, dans le cadre de l'accomplissement de leur devoir de contribuer aux besoins matériels de l'Église, sera déterminé en fonction des possibilités de financement extra-ecclésial dans chaque pays. Sur ce point également, l'Église, surtout suite au Concile Vatican II, ne cache pas sa préférence pour un système qui tienne compte de la liberté des citoyens et n'implique pas pour eux de charges financières obligatoires. Mais elle n'est que partenaire d'un accord à conclure avec l'État, compte tenu de facteurs historiques et de circonstances actuelles parfois fort contraignants. La présentation des principales solutions existantes d'interventions étatiques dans le financement du culte catholique fera l'objet de la quatrième et dernière partie de cette étude.

#### IV. LE FINANCEMENT DU CULTE EXTRA-ECCLÉSIAL

Si l'Église est légitimée à s'autofinancer dans la mesure de ses possibilités, il est toutefois souhaitable qu'elle instaure avec l'État des rapports de coopération, dans le respect à la fois des autonomies respectives et du critère d'égalité par rapport aux autres cultes reconnus par ce dernier. Un certain soutien étatique semble justifié, non seulement compte tenu de l'*utilité sociale* de l'Église (y compris envers des non-catholiques), mais aussi et surtout en raison du droit fondamental à la *liberté religieuse*, considéré dans sa dimension communautaire, qui autrement risque d'être vidé de sa substance: on peut retirer le droit qu'on a formellement accordé



par la privation des moyens nécessaires. Or, comme nous l'avons déjà souligné, l'État doit se porter garant de la liberté religieuse<sup>72</sup>.

C'est pourquoi, après avoir rappelé brièvement les modalités d'autofinancement ecclésial, il convient d'aborder le financement extra-ecclésial. Il n'entre pas dans notre propos de présenter un panorama détaillé des solutions existantes, d'autant que ces questions ont déjà fait l'objet d'études fouillées<sup>73</sup>. Il nous suffira de dégager de ces différents systèmes quelques caractéristiques susceptibles d'éclairer le droit-devoir qui retient notre attention. En simplifiant quelque peu les données complexes et variées de la thématique, on signalera les trois modalités principales de financement par l'État: le système napoléonien, l'impôt ecclésiastique allemand et l'affectation d'impôts italienne et espagnole. On notera aussi les perspectives favorables offertes par l'établissement de la déductibilité fiscale des donations, qui constitue un utile complément à ces différents systèmes, tout en incitant les citoyens concernés à prendre des responsabilités et à choisir librement —y compris par une abstention— en matière de financement des cultes.

### 1. *La rémunération des «ministres du culte» par l'État*

Dans le cadre général des dotations budgétaires, le système napoléonien est encore en vigueur en Alsace-Moselle<sup>74</sup>, au

<sup>72</sup>. Cf. M. BLANCO, *La cooperación del Estado Español con las confesiones religiosas. Especial referencia a la cooperación económica*, in «Ius canonicum» 38 (1998), p. 536.

<sup>73</sup>. Pour une présentation générale de la matière, voir notamment Consortium européen: rapports religions-État, *Stati e confessioni religiose in Europa. Modelli di finanziamento pubblico. Scuola e fattore religioso*, Milan, 1992; J. FORNÉS, *Régimen jurídico-patrimonial y financiación de la Iglesia desde la perspectiva de la libertad religiosa*, in «Ius Canonicum», 36 (1996), pp. 13-61.

<sup>74</sup>. Cf. J.-P. DURAND, *Droit public ecclésiastique...*, o. c., p. 473 et s.; F. MESSNER, *Le financement des Églises*, Strasbourg, 1984, pp. 73-104.

Luxembourg<sup>75</sup> ainsi qu'en Belgique<sup>76</sup>. Dans ce dernier pays, la perspective de son remplacement par un régime de financement moins archaïque a depuis quelque temps cessé d'être un sujet tabou. Nul ne contestera à ce système le mérite d'avoir assuré aux «ministres du culte», au sens étatique du terme, une remarquable stabilité financière, mais la question est de savoir quelle attitude il convient d'adopter à l'avenir. Faut-il passer l'éponge sur les dimensions de justice liées aux expropriations des biens ecclésiastiques, qui constituent la cause historique de la rémunération des ministres du culte catholique par l'État<sup>77</sup>? L'Église catholique, par ailleurs, peut-elle se permettre de donner l'impression de s'accrocher à la situation aisée à plus d'un égard qui était la sienne sous l'Ancien Régime et qui est, en définitive, à la source du dédommagement ultérieur? En tout état de cause, comment rendre acceptable ce reliquat du passé —pour équitable qu'il soit— dans un contexte contemporain, où règnent désormais la pluralité des cultes reconnus et, parallèlement, une sensibilité aiguë quant à l'égalité de traitement des ministres des différentes confessions religieuses (même s'il s'agit d'une égalité proportionnelle)?

À ces considérations s'ajoute le voeu formulé par le Concile Vatican II de faire en sorte que l'Église se désencombre des privi

<sup>75</sup>. Cf. A. PAULY, *Le régime constitutionnel des cultes au Luxembourg*, in Consortium européen: rapports religions-État, *Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Paris-Milan, 1995, pp. 191-202.

<sup>76</sup>. Cf. R. TORFS, *Le régime constitutionnel des cultes en Belgique*, in *Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne, o. c.*, pp. 63-90.

<sup>77</sup>. Le système de la dotation budgétaire avait été adopté temporairement en Espagne, au titre de compensation aux spoliations subies par l'Église. Cet argument historique a été jugé révolu et on est passé au système actuel, qui prévoit toutefois encore des dotations provisoires, qu'il a fallu prolonger, pour assurer à l'Église catholique un minimum de rentrées (cf. J.M. PIÑERO, *La dotación de la Iglesia por el Estado en los nuevos Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español*, in «Ius canonicum» 19 (1979), pp. 303-328; A. ARZA, *El nuevo sistema de dotación económica del Estado a la Iglesia*, in «Revista española de Derecho canónico» 45 (1988), pp. 35-96).

lèges dont elle jouirait encore, en vue de faciliter aux âmes la découverte de l'essentiel et de garantir une autonomie ecclésiale effective. Rappelons ce passage éclairant de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n.° 76): «l'Église elle-même se sert d'instruments temporels dans la mesure où sa propre mission le demande. Mais elle ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil. Bien plus, elle renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions». Les systèmes de rémunération des ministres du culte, en effet, font toujours courir un risque, au moins théorique, d'engendrer une certaine dépendance par rapport à l'État, lequel pourrait être tenté de considérer les ministres du culte bénéficiant du traitement comme étant en quelque sorte à son service ou, au contraire, comme ils ne sont pas à ses ordres, de chercher à compenser son soutien financier par une certaine ingérence dans le gouvernement ecclésial, par exemple, en matière de nominations épiscopales<sup>78</sup>. Par ailleurs, le sens de la responsabilité des fidèles en matière de financement du culte ne s'en trouve nullement encouragé dans la mesure où, ayant le sentiment que l'État prend déjà suffisamment en charge ces problèmes, ils seront tentés de s'en désintéresser. Or, une telle attitude risque de nuire non seulement à la vitalité de la communauté ecclésiale mais aussi aux fidèles eux-mêmes.

## 2. L'impôt ecclésiastique (ou «Kirchensteuer»)

En Allemagne<sup>79</sup> et en Suisse<sup>80</sup>, suite également aux spoliations subies par l'Église, le financement repose sur un véritable impôt

<sup>78</sup>. Cf. J.-Cl. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église*, o. c., p. 30.

<sup>79</sup>. Cf. H. HEIMERL-H. PREE, *Handbuch des Vermögensrecht der katholischen Kirche*, Regensburg, 1993, pp. 133 et s.; J. ROGGENDORF, *El sistema del impuesto eclesiástico en la Republica Federal de Alemania*, Pampelune, 1983; F. FAHR (éd.), *Kirchensteuer. Notwendigkeit und Probleme*.

d'Église collecté par l'État moyennant une certaine indemnité du produit de cet impôt. Comme tout impôt, celui-ci pèse (souvent lourdement: 8 à 9 % de l'impôt sur le revenu en Allemagne) sur le porte-monnaie des contribuables, qui sont contraints par la loi étatique à soutenir l'Église à laquelle ils appartiennent. Les membres d'une confession religieuse paient donc plus de contributions que ceux qui n'appartiennent à aucun culte. Ce système dégage d'importants moyens financiers, mais pose aussi de sérieux problèmes: ne s'écarte-t-il pas lui aussi de l'esprit de Vatican II? D'une part, nous venons de le rappeler à propos de la rémunération des ministres du culte, le Concile souhaite favoriser l'indépendance de l'Église par rapport à l'État, notamment au plan financier. Or, nous sommes loin du compte puisque l'État recouvre l'impôt, y compris en prenant des mesures coercitives à l'égard des contribuables récalcitrants. D'autre part, les documents conciliaires préconisent la participation volontaire des fidèles plutôt que des contributions obligatoires. Signalons que ce mode de financement entraîne encore dans la pratique des inconvénients non négligeables tels que le problème des défections pour raisons fiscales<sup>81</sup> ainsi que le risque de la richesse et la bureaucratisation excessive, qui exerce une influence négative sur l'Église et sur son image. De telles considérations expliquent que des voix se soient élevées dans ces pays en faveur de la suppression des impôts ecclésiastiques<sup>82</sup>.

*matik*, Regensburg, 1996.

<sup>80</sup>. Cf. S. PETSCHEN, *Las relaciones de la Iglesia y del Estado en los cantones de la Confederación helvética*, in «Revista española de Derecho canónico» 40 (1984), pp. 461-491.

<sup>81</sup>. Cf. E. CORECCO, *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in «Apollinaris», 55 (1982), pp. 461-502.

<sup>82</sup>. Encore tout récemment, voir R. SCHUNCK, *Sistema de impuestos eclesiásticos en Alemania*, in *Escritos en honor de Javier Hervada, o. c.*, pp. 1087-1088.

### 3. *L'affectation des impôts italienne («assegnazione fiscale») et espagnole ( «asignación tributaria»)*

Le troisième grand système à envisager, celui de l'affectation des impôts, a été rendu célèbre suite à son instauration en Espagne, puis en Italie, même s'il existe également ailleurs. On s'arrêtera moins sur le système espagnol, étant donné que le système italien, tout en étant semblable, a corrigé certaines déficiences espagnoles. Contrairement à ce que pourraient laisser penser des expressions telles que l'«impôt religieux» ou l'«impôt philosophiquement dédié»<sup>83</sup>, il ne s'agit pas d'un impôt ecclésiastique. À la différence de ce dernier, le système de l'affectation (des impôts) ne grève nullement le contribuable. C'est l'État qui met à la disposition des cultes reconnus un certain pourcentage des recettes globales des impôts sur les revenus des personnes physiques et permet à chacun de les «affecter», c'est-à-dire de les «destiner à un usage déterminé» (Petit Robert): le citoyen choisit l'un des cultes conventionnés ou l'État ou encore s'abstient.

<sup>83</sup>. Cette expression veut tenir compte d'une certaine réalité existante à tout le moins en Belgique, celle des conseillers laïcs. Celle-ci présente l'inconvénient de mêler les genres, en assimilant pratiquement ces conseillers laïcs aux ministres des cultes (tout en continuant à les distinguer conceptuellement), alors qu'ils ne sont pas au service d'un culte mais bien de «groupements philosophiques non confessionnels». Ce pas fut franchi lors de la révision de l'article 181 de la Constitution belge pour y ajouter, à la suite du texte ancien sur les traitements et pensions des «ministres des cultes» recueilli au § 1er, le § 2 suivant : «Les traitements et pensions des délégués des organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle sont à la charge de l'État; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget». Ce texte, suite à une intervention du Ministre belge des Affaires étrangères de l'époque, semble avoir influencé la rédaction de la onzième déclaration annexée au Traité d'Amsterdam, où l'on retrouve ces deux pôles mis en parallèle: «L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles» (voir à ce sujet L.-L. CHRISTIANS, *Droit et religions dans le Traité d'Amsterdam: une étape décisive?* dans Collectif, *Le Traité d'Amsterdam. Espoirs et déceptions* (Y. Lejeune, éd.), Bruxelles, 1999, pp. 195-223).

Concrètement, dans le système italien<sup>84</sup>, tant l'État que les confessions religieuses qui ont conclu une convention avec lui présentent des projets sociaux et humanitaires, y compris en faveur du Tiers-Monde, que l'on peut préférer à l'objectif culturel. Chacun peut cocher une case pour préciser s'il attribue le quota du 0,8 % à l'État italien, à l'Église catholique ou à une des autres confessions reconnues, le pourcentage correspondant aux «sans opinion» étant ensuite réparti proportionnellement au choix des autres signataires entre les différents destinataires<sup>85</sup>. Dans le cadre de cette «démocratie fiscale», le droit d'affecter n'est pas conditionné par le fait d'atteindre un niveau de revenu imposable; chaque contribuable est sur pied d'égalité et se prononce indépendamment de toute appartenance personnelle à une confession religieuse déterminée, ce qui non seulement évite le problème des défections pour raisons fiscales, mais aussi préserve le droit à la confidentialité de l'opinion personnelle en matière philosophique et religieuse vis-à-vis du personnel du Ministère des Finances. Ce sont autant d'avantages que *l'assegnazione fiscale* présente par rapport au *Kirchensteuer*.

L'introduction de l'affectation des impôts en Espagne et en Italie a supposé une minutieuse préparation et une efficiente coordination des acteurs en présence. En outre, une fois mis en place, ce mode de financement requiert toute une organisation afin

<sup>84</sup>. De nombreuses publications ont étudié ce système sous toutes les coutures. Voir, entre autres, L. MISTÒ (ed.), *La sfida del sovvenire. Il sostenimento economico della Chiesa a dieci anni dalla riforma concordataria*, Torino, 1995; G. VEGAS, *Spesa pubblica e confessioni religiose*, Padova, 1990; Collectif, *Il sostenimento del clero, o. c.*

<sup>85</sup>. Il en va différemment dans le système espagnol de la *asignación tributaria*, lequel prévoit la possibilité d'une exclusion absolue de tout financement des cultes par le citoyen. En effet, les choix non exprimés y sont présumés faits en faveur de l'État et des oeuvres d'intérêt social qu'il soutient. Cette solution a fait l'objet de critiques dans la mesure où le culte serait la seule destination des impôts que les citoyens seraient autorisés à rejeter, en dépit de son indiscutable utilité sociale. Sur le système espagnol, voir notamment M.J. ROCA (ed.), *La financiación de la Iglesia Católica en España*, Santiago de Compostela, 1994.

d'assurer non seulement une gestion irréprochable mais aussi un véritable *marketing*<sup>86</sup>, si l'on peut dire, ce qui suppose une équipe étoffée de spécialistes. Le réalisme impose de ne pas perdre de vue ces expériences et d'en tirer les conséquences nécessaires avant de tenter l'instauration d'un tel régime. Ceci dit, sans doute en raison du succès rencontré, le modèle italien —plus encore que son équivalent espagnol<sup>87</sup> dont il s'est inspiré— fait figure de proue à l'heure actuelle<sup>88</sup>. Il s'inscrit dans ce qu'on appelé la

<sup>86</sup>. Cf. P. BONGIOVANNI, *Comunicare, formare, coinvolgere: via obbligata per la promozione del sostegno economico alla Chiesa*, in *La sfida del sovvenire, o. c.*, pp. 129-146.

<sup>87</sup>. L'insuffisance des rentrées provenant de la *asignación tributaria* oblige l'État espagnol à maintenir plus longtemps que prévu l'octroi d'une dotation budgétaire complémentaire annuelle non négligeable. Par ailleurs, l'*Acuerdo* escompte que les donations bénéficiant de la déductibilité fiscale devraient finir par rendre superflu le système de l'affectation des impôts, ce qui paraît encore utopique. Pour un aperçu des mesures envisageables dans le cadre du droit espagnol, voir entre autres M. BLANCO, *La cooperación del Estado...*, o. c., pp. 552 et s.

<sup>88</sup>. Aucun système n'échappe toutefois complètement à la critique. L'un des inconvénients que suppose le système italien d'affectation de l'impôt est l'importance des flux financiers qui transitent par les organismes de la Conférence des Évêques. Cette gestion temporaire des *erogazioni statali* risque de réintroduire un danger de dépendance par rapport à l'État et de reconstituer une réelle puissance économique, même s'il ne s'agit que de fonds en transit, destiné à des fins ecclésiales bien déterminées, et dont la visibilité et le contrôle financier semblent assurés, notamment à travers une reddition des comptes annuelle de la gestion de l'ensemble des flux financiers (cf. CEI, *Determinazioni concernenti i flussi finanziari agevolati per il sostegno della Chiesa cattolica in Italia in esecuzione della delibera n. 57*, in «Notiziario della Conferenza episcopale italiana» 8 (1990), pp. 214-216). Ceci dit, le financement pour ainsi dire par le bas, par exemple, par le biais d'entités civiles chargées de la gestion de biens paroissiaux ou, le cas échéant, de la rémunération clergé, pourrait également entraîner une concentration de biens au niveau local, qui ne serait pas nécessairement préférable. Enfin, on signalera également l'importance de ces flux financiers en provenance de l'État risque de donner l'impression aux fidèles que le système fonctionne déjà tellement bien sans eux qu'ils peuvent se désintéresser du problème une fois qu'ils ont affecté en faveur de l'Église (inconvénient qui est toutefois tempéré par la déductibilité des donations, mesure qui a plutôt un effet inverse).

«logique de liberté»<sup>89</sup>, dans le cadre du droit fondamental de liberté religieuse et, au plan ecclésial, il souligne le rôle actif des fidèles ainsi que la dimension de communion et de solidarité ecclésiale qui rappelle les origines du christianisme.

*L'assegnazione fiscale* a amené certains auteurs à remettre en cause les qualifications d'«autofinancement» et de «financement extra-ecclésial», auxquelles nous avons nous-même eu recours. De fait, le système italien a été officiellement présenté comme un «autofinancement de l'Église fiscalement facilité par l'État»<sup>90</sup>. En réalité, en dépit de l'acceptation assez généralisée de cette analyse, il y a matière à une sérieuse critique. Plus d'un auteur a mis en garde contre cette conceptualisation utilisée pour la première fois par la Commission paritaire pour «gli Enti Ecclesiastici»<sup>91</sup>. En effet, si les revenus provenant des fonds paroissiaux et des anciens bénéfices, d'une part, ainsi que de la déduction fiscale sur les revenus des libéralités pour la rémunération du clergé jusqu'à une certaine somme maximale —second pilier du système italien—, d'autre part, rentrent indubitablement dans le concept d'autofinancement, on saisit moins clairement, en revanche, pour quel motif les revenus provenant de l'affectation des impôts seraient exclus des modalités du financement extra-ecclésial. Il serait théoriquement possible de considérer ce système comme une contribution des fidèles à l'Église, qui n'est que temporairement gérée par l'État. Toutefois cette interprétation de l'*otto per mille* en faveur de l'autofinancement résiste mal à l'analyse. En effet, en rigueur de termes, on ne peut parler de contribution *des fidèles*, puisque tous les citoyens concernés par l'impôt sur le revenu le souhaitant —y compris les non-catholiques— peuvent

<sup>89</sup>. R. BERTOLINO, *La financiación de las confesiones religiosas en Italia*, in *La financiación de la Iglesia...*, o. c., p. 103.

<sup>90</sup>. Lettera informativa della Presidenza CEI a tutti i sacerdoti, Rome, 6-I-1987, n. 480.

<sup>91</sup>. Cf. G. DALLA TORRE, *La disciplina concordataria del patrimonio ecclesiastico*, in *Monitor Ecclesiasticus* 21 (1986), pp. 38 et s.; G. VEGAS *Spesa pubblica...* o. c., pp. 107 et s.



cocher la case en faveur de l'Église catholique (de même qu'inversement les catholiques peuvent s'abstenir ou désigner un autre destinataire que la confession religieuse à laquelle ils appartiennent). Et, par ailleurs, on ne peut davantage considérer que l'on est en présence d'une contribution ecclésiastique *seulement temporairement gérée par l'État*, car les recettes que les citoyens sont appelées à affecter librement relèvent du trésor public et, à ce titre, sont la propriété de l'État. Nous sommes donc bien sortis du domaine de l'autofinancement ecclésial: il s'agit d'une modalité de contribution financière directe effectuée par l'État<sup>92</sup>. C'est pourquoi, comme le propose un auteur, il serait plus correct de qualifier celle-ci de «financement statal conditionné par les indications des contribuables»<sup>93</sup>.

Ceci dit, il apparaît nettement, surtout par comparaison aux autres systèmes de financement déjà rencontrés, qu'à défaut d'être globalement un système d'autofinancement, le système italien place l'Église dans une *spirale d'autofinancement croissant*, le rôle de coopération rempli par l'État n'étant pas à interpréter comme une pure faveur mais se justifiant par sa fonction constitutionnelle de garant à la fois de la liberté religieuse et du bien commun temporel. On pourrait également tirer une conclusion semblable de l'*Acuerdo* espagnol, qui a inscrit à son programme non seulement l'abandon des dotations complémentaires mais aussi, à plus long terme, celui de l'*asignación tributaria* elle-même. C'est en raison d'une moindre efficacité du système que la situation d'équilibre se fait attendre et rend dès lors utopique, au moins dans l'état actuel des choses, le passage

<sup>92</sup>. Cf. G. DALLA TORRE, *La disciplina concordataria...*, o. c., p. 40. Ce financement direct vient remplacer l'ancienne intervention, qui prenait la forme d'«*assegni supplementari di congrua*» dans le cadre de l'ancien système bénéficial.

<sup>93</sup>. L'expression est de N. Fiorita, qui a récemment renouvelé la critique à l'égard de la présentation officielle du système italien (voir N. FIORITA, *L'autofinanziamento agevolato: critica di una definizione*, in «*Il Diritto Ecclesiastico*», 108 (1997), II, p. 526).

au régime d'autofinancement total préconisé dans les textes. À défaut de présenter des modèles achevés d'autofinancement, les deux systèmes méditerranéens, avec leurs caractéristiques respectives, mettent en lumière une indiscutable tendance générale à chercher le progrès dans la promotion de l'autofinancement ecclésial.

## V. CONCLUSION

Le droit-devoir fondamental des fidèles à subvenir aux besoins matériels de leur Église fait l'objet de certaines déterminations normatives, dont le principe herméneutique est la *liberté* et la *responsabilité* des fidèles. D'où le constat d'une inégale légitimité ecclésiale des différents systèmes d'autofinancement et des interventions étatiques en matière de financement du culte. L'ampleur de l'autofinancement nécessaire dépendra de l'existence et, le cas échéant, de l'efficacité des systèmes de financement extra-ecclésiaux, qui sont eux-mêmes tributaires d'un croisement entre les conceptions des deux «partenaires» concernés. En ce qui concerne l'Église, on a pu remarquer une nette tendance à préconiser, aussi bien en son sein qu'au plan étatique, le caractère volontaire de la participation aux frais du culte, qui est en consonance non seulement avec l'ecclésiologie du Concile Vatican II, mais aussi avec le droit de liberté religieuse en vigueur dans nos sociétés démocratiques non confessionnelles. On se situe dès lors dans une logique de droit fondamental de *liberté religieuse*, qui tend à rapprocher l'autofinancement ecclésial du financement extra-ecclésial, et à assouplir les frontières entre Église et l'État qu'avaient durcies les antagonismes du passé. Il faudra toutefois tenir compte chaque fois de la conception étatique en la matière ainsi que des particularités locales, qui justifient parfois que soient maintenus, au moins à titre provisoire, d'autres systèmes de financement moins justifiables à la lumière de l'ecclésiologie

contemporaine ou à l'aune de la liberté religieuse dans le cadre d'une démocratie pluraliste.

La nette tendance à la collaboration mutuelle entre l'Église et l'État, dans le respect des compétences propres, devrait conduire à ce que l'Église, soucieuse à la fois de la promotion de la liberté et la responsabilité des fidèles et du respect de l'équité, détermine le devoir de subvenir à ses nécessités —en particulier au plan du droit particulier— en accordant une exonération à tous ceux qui sont eux-mêmes en situation de pénurie, conformément à son propre souhait d'une justice sociale pratiquée également à l'intérieur de la communauté ecclésiale. De même, une certaine liberté de choix quant aux modalités d'accomplissement du devoir étudié devrait être reconnue au plan canonique. À nos yeux, cette légitime autonomie devrait comporter la faculté de soutenir l'Église (c'est-à-dire —dans l'état actuel du droit et sans exclure une évolution sur ce point souhaitable à certains égards— toute personne juridique *publique* ecclésiastique) par le biais d'entités *civiles*. Pour les mêmes motifs, dans l'interprétation du canon 222 § 1, l'autorité ecclésiastique devrait tenir compte également des contributions que les fidèles auraient déjà apportées à des personnes juridiques publiques canoniques, soit directement au plan ecclésial (notamment par des services bénévoles ou des contributions matérielles en nature), soit dans le cadre mixte de donations encouragées par des déductions fiscales, soit encore dans le domaine du financement extra-ecclésial notamment par l'acquittement d'un impôt religieux collecté par les autorités civiles. Par ailleurs, des innovations conceptuelles (par exemple, dans le domaine des «causes pieuses») et des progrès dans l'harmonisation avec le droit étatique pourraient s'avérer utiles.

Enfin, le droit-devoir examiné nous est apparu *hybride* à un double titre: le «métissage» qui le caractérise ne tient pas uniquement à sa nature mixte —d'une part, un droit-devoir *canonique* et, de l'autre, un droit proclamé depuis l'ordre canonique à l'égard des autorités *étatiques*— mais il découle aussi

des critères à la fois *intra* et *extra-ecclésiaux* qui, à notre avis, devraient être pris en considération dans l'appréciation des contributions susceptibles d'entrer en ligne de compte en tant que modalités d'accomplissement du devoir énoncé au canon 222 § 1. De la sorte, la liberté et la responsabilité des fidèles en matière de financement de l'Église, qui se traduit par leurs initiatives les plus diverses, seraient davantage prises au sérieux.